АКАДЕМИЯ НАУК СССР

Труды Института Антропологии, Этнографии и Археологии. Т. X
Этнографическая серия № 2

Н. А. КИСЛЯКОВ

СЛЕДЫ ПЕРВОБЫТНОГО КОММУНИЗМА У ГОРНЫХ ТАДЖИКОВ ВАХИО-БОЛО

ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР
МОСКВА · 1936 · ЛЕНИНГРАД

ВВЕДЕНИЕ

Слева мне назвали... только одну реку, впадающую в Сурхаб в пределах Каратегина: Хулляс. Положение ее мне не совсем ясно: Музафар Ша, бывший владетель Каратегина, сообщил мне, что она впадает близ Юстюяхака, а В. Р. Серов, начальник г. Самарканда и его округа,... сообщил мне, что Хулляс течет через Дарваз (письмо его от 31/X 1870 г.). Понимая выражение „через Дарваз" — через Дарвазские владения, так как города Дарваза нет, и в виду того, что к югу от Каратегина находится область Вахия, принадлежащая Дарвазу, я и решился Хулляс продолжить в долину Вахии. Так это или нет — будем ждать решения от новейших исследователей, которые когда-нибудь же попадут в эти заколдованные страны (Примечания А. Федченко к книге Г. Юля „Очерк географии и истории верховьев Аму-Дарьи").

Страна Вахио-боло (Верхнее Вахио, Vaxijo boló) представляет собой один из наиболее изолированных и наименее изученных уголков Таджикистана со сплошным таджикским населением.

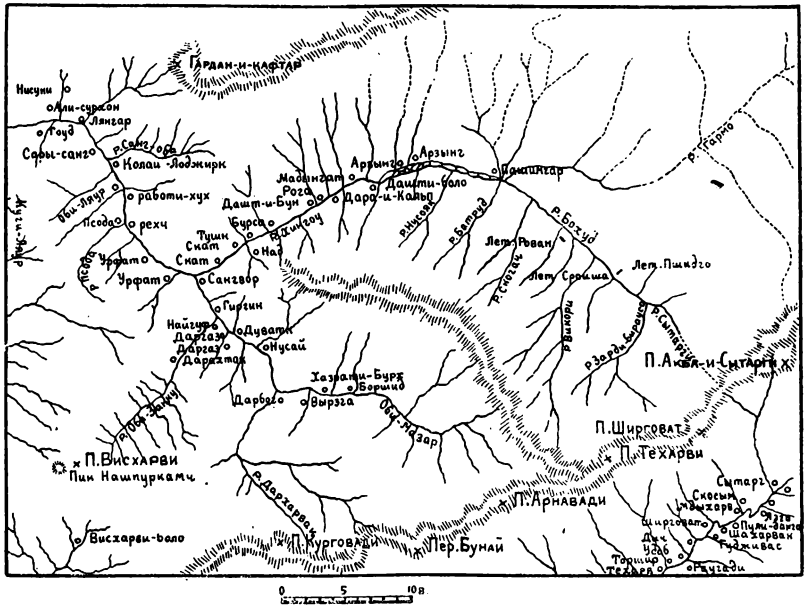
Расположена она в верховьях р. Хингоу,[1] главного притока Вахша-Сурхоба. Долина верхнего течения р. Хингоу и его истоков Арзынга и Оби-мазора является как бы тупиком, заключенным между хребтами Петра I, Дарвазским и Академии. Лишь высокими перевалами (каждый не ниже 4000 м) Вахио-боло сообщается с соседними странами: долиной р. Ванджа, Дарвазом и Каратегином. Большинство из них — пешие перевалы. Через хребет Академии пути нет, так как это высокогорная область, с мощными ледниковыми образованиями и рядом высочайших в СССР пиков: Сталина, Гармо и др.

Нижней границей Вахио-боло считается узкая теснина долины Хингоу, между кишлаками Лянгар и Лоджирк-Кала, правый берег которой называется „Джари-бахт" (Çari baxt), т. е. „обрыв счастья". По нему проходит вьючная тропа. Приведенное название таджики объясняют так, что только имеющий счастье может проехать по тропе. Действительно, тропа проложена на постоянно осыпающейся круче на значительной высоте и

[1] См. карты: а) Азиатская часть СССР, изд. Ср.-Аз. воен.-топогр. отд., л. J — 42, масшт. 1 : 1 000 000, б) десятиверстка б. Генерального штаба, лист VIII—6.

представляет большую опасность для передвижения, особенно зимой, когда сверху время от времени спускаются снежные обвалы, прерывая сообщение на целые недели. В 1931 г. местная власть соорудила в обход „Джари-бахта" два моста, воспользовавшись терраской на противоположном берегу. Таким образом, теперь Вахио-боло доступно в течение всего года.

Вся долина р. Хингоу каратегинцами и дарвазцами называется Вахио, жители же долины Хингоу детализируют это название; жители



Карта Вахио-боло.

Вахио-боло называют остальную часть долины „Нижнее Вахио" — „Вахио-пойон" (Vaxijo pojon), а себя собственно вахиочами. Иногда в более узком смысле „Вахио-пойон" называют кишлаки Нусуни, Лянгар, Али-Сурхон, расположенные ниже „Джари-бахта" (см. дальше).

Первым от „Джари-бахта" кишлаком Вахио-боло является Лоджирк. Далее, вверх по течению Хингоу, по обеим ее берегам, на речных террасах расположены другие кишлаки. От одной террасы к другой, между кишлаками, тропа идет по кручам и осыпям, почти по самому берегу реки. В 18—20 км выше Лоджирка, у кишлаков Сангвор (теперь Сангакабад) находится место слияния речек Арзынг и Оби-мазор, истоков Хингоу. Местные жители называют долины этих речек „Садаи Арзынг" (Sadaji Arzing) и „Садаи Мазор" (Sadaji Mazor). Долина р. Арзынг

ДЖАМСОВЕТ ЛОДЖИРК

№ по пор.	Название кишлака	Кол. дворов по данным Арандаренко	По данным УНХУ		По данным автора	
			дворов	населения обоего пола	дворов	населения обоего пола
1	Урфати-пойон	30	35	309	38	—
2	Рехч	12	15	182	15	—
3	Псода	28	28	262	22	—
4	Гузават				6	—
5	Старха	36 (?)	15	136	15	—
6	Работи-Хух	50 (?)	9	88	8	—
7	Лоджирк	30	39	639	45	—
8	Бич	—	3	30	4	—
9	Сари-санг	33 (?)	3	41	3	—
	Итого	219 (?)	147	1697	156	—

ДЖАМСОВЕТ САНГВОР

№ по пор.	Название кишлака	Кол. дворов по данным Арандаренко	По данным УНХУ		По данным автора	
			дворов	населения обоего пола	дворов	населения обоего пола
1	Сангвор	30	46	426	53	570
2	Урфати-боло		11	118	12	
3	Скат		38	350	44	
4	Над	18	14	140	13	541
5	Бурса		11	95	11	
6	Рога	26	25	240	18	259
7	Дашти-боло				8	
8	Мадынгат	29	39	393	1	532
9	Арзынг				39	
10	Пашимгар	48 (?)	9	144	11	—
11	Найгуфт	30	23	190	24	168
12	Даргаз	27	23	179	13	168
13	Дуватк				10	
14	Дарахтак	25	18	148	19	153
15	Нусай	20	20	168	23	180
16	Хаврати-Бурх	25	52	387	41	402
17	Дарбог				3	
18	Дараи-Дархарва				6	
19	Вырзга	—	15	137	6	146
20	Боршид	—			16	
21	Дараи-Кальп	30	18	175	20	180
	Итого	308	362	3290	391	3299

имеет оседлые поселения километров на тридцать пять, последним кишлаком является Пашимгар. Вверх по долине Оби-мазор, конечным оседлым пунктом которой является кишлак Боршид, поселения тянутся километров на двадцать. Пространство между обеими долинами заполнено массивом Мазорских Альп.

В дореволюционное время Вахио-боло входило в состав Дарвазского бекства и управлялось специальным наместником (мйром), проживавшем в Лоджирк-Кала. Теперь страна административно составляет Сангворский (Сангакабадский) джамсовет и половину Лоджиркского джамсовета Тавильдаринского района.

Сангворский джамсовет объединяет кишлаки по долинам рек Арзынг и Оби-мазор, т. е. верхнюю часть страны. Центром его является кишлак Сангвор. Лоджиркский джамсовет составляют кишлаки по долине Хингоу от Сангвора до Лоджирка, а также кишлаки Али-Сурхон, Нусуни и Лянгар, расположенные ниже „Джари-бахта“ и выходящие уже за пределы Вахио-боло.

Данные о количестве кишлаков (селений) и числе дворов в них для конца XIX столетия мы находим у Арандаренко.[1] Некоторые данные этого автора в отношении числа дворов вызывают сомнения, так как указывают иногда их количество в десять раз больше против существующего теперь. Если бы действительно это было так, то на месте должны были бы сохраниться следы разрушенных домов или сведения о переселениях в другое место, но этого мы не находим. Вероятно автору просто были сообщены неверные сведения.

В общем же, данные, приводимые Арандаренко, меньше современных данных; объяснением этого явления служит раздел семей, который интенсивно продолжается и на наших глазах.

Другие источники — это материалы Таджикского управления народнохозяйственного учета,[2] а также автора данной работы.

Таким образом, население Вахио-боло по приблизительным подсчетам достигает пяти тысяч человек обоего пола с числом хозяйств несколько большим пятисот, что в среднем дает около десяти человек на одно хозяйство.

---

[1] Г. Арандаренко. Досуги в Туркестане, СПб., 1889.

[2] Список населенных пунктов Таджикской ССР, Сталинабад, 1933.

I. СЛЕДЫ РОДОВОГО БЫТА

Фридрих Энгельс в своей книге „Происхождение семьи, частной собственности и государства" уже мог утверждать, „... что род является учреждением, общим для всех варваров вплоть до их перехода к цивилизации и даже еще позднее (насколько можно судить на основании имеющихся источников)..."[1]

В другом месте Энгельс говорит: „Место не позволяет нам останавливаться на существующих еще поныне у самых различных диких и варварских народов в более чистой или затемненной форме родовых учреждениях или на оставленных последними следах в древней истории азиатских культурных народов. Те или другие встречаются всюду".[2]

Универсальность родового быта, его наличие на определенной ступени развития той или другой этнической группы, подтверждается все новыми и новыми исследованиями быта различных народностей. Обращаясь к более узкому кругу народов средне-азиатских, в частности жителей гор, мы находим, что некоторые из них до самого недавнего времени находились еще на стадии родового быта.

О таковом у афганцев упоминает М. Ковалевский в своей работе „Родовой быт".[3]

Афганцы, непосредственные соседи таджиков с юга, так же как и последние, обитают в горной стране, часть из них занимается земледелием, распахивая горные склоны; политически раздробленные, они постоянно страдали от различных междоусобий между мелкими феодалами — ханами, а также подвергались внешним завоеваниям; лишь в новейшее время афганцы были объединены в одно государственное целое,[4] что произошло и с горными таджиками несколько позднее, в 70-х годах XIX в.

Англичане, начиная с Эльфинстона, книга которого вышла в 1815 г., усиленно занимаются изучением Афганистана, и, в частности, афганской этнографии и языка. Эти исследования сделали то, что родовой быт в прошлом у афганцев в настоящее время не подлежит никакому сомне-

---

[1] Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства, ИМЭЛ, М., 1933, стр. 107.

[2] Там же, стр. 158.

[3] М. Ковалевский. Родовой быт в настоящем, недавнем и отдаленном прошлом, в. I, СПб., 1911, стр. 17—18.

[4] См., напр., Н. Аристов. Англо-Индийский Кавказ, СПб., 1900; А. Борнс. Путешествие в Бухару, тт. II, III, М., 1848—1849; А. Гамильтон. Афганистан, СПб., 1908.

нию. В нашу задачу не входит изложение подробностей изучения родового строя у афганцев. Мы укажем лишь на позднейшие работы, дающие некоторую сводку по этому вопросу.

Известный германский географ К. Риттер пишет об афганцах: „Говорят они все языком Пушту, т. е. афганским; земли, покоренные юзуфзиями, делятся между ними по жребию (вайш). Народ этот все более и более распадается на небольшие республики, находящиеся в ужасных междоусобиях. Эльфинстону было известно до 30 таких не зависимых одна от другой вольных общин. Но между общинами этими... образуются... и небольшие союзы..., которые называются гундер, и заключаются как целыми коленами, так и отдельными лицами; члены этих товариществ связаны между собой узами более тесными, чем самые узы кровного братства".[1]

Пользуясь также данными Эльфинстона, французский географ Э. Реклю сообщает: „Различные афганские племена, которые все считают своим предком одного патриарха, составляют множество отдельных республик. Каждое из этих маленьких государств разделяется на кланы и подкланы, заи или кейль, из которых наименьшие состоят из нескольких семейств. Все эти группы имеют одинаковое устройство: самый меньший клан, самый низший кейль имеет своего главу, избираемого обыкновенно по праву рождения, а все кланы вместе управляются ханом, назначаемым в большинстве случаев эмиром афганским; иногда же хан избирается выборными от племени; он не пользуется неограниченной властью: собрание начальников кланов, джирга, под председательством хана, решает дела во всех важных обстоятельствах; оно одно, руководствуясь обычаями, дает санкцию, которая необходима начальнику клана для приведения в исполнение постановления джирги. Весьма редко случается, чтобы племя не признало постановления собрания своих старшин; старинный общинный дух господствует еще до сих пор...".[2]

Приведем указания русских авторов.

„Афганцы разделяются на несколько главных племен, которые в свою очередь подразделяются на более мелкие племена или роды, называемые по-афгански заи или кейль и состоящие иногда из нескольких семейств..."[3]

Интересно следующее замечание Аристова: „К сожалению, вышедший из старой школы и бывший только лингвистом Дармстетер остался чужд новейшему движению политико-социальных наук. Так, по его парадоксальному утверждению, «афганы не имеют истории, потому что анархия не может ее иметь». Дело в том, что он не обратил должного внимания

---

[1] К. Риттер. Землеведение Азии, Кабулистан и Кафристан, пер. Григорьева, СПб., 1867, стр. 28.

[2] Э. Реклю. Земля и люди, т. IX, СПб., 1899, стр. 63—64.

[3] В. Игнатьев. Краткий очерк племен, населяющих Афганистан, Асхабад, 1895, стр. 14.

на основу жизни афганского народа, на родовой его быт, и не сообразил, что кажущаяся анархия жизни афганских племен и подразделений есть на самом деле своеобразная и сильно замедлившаяся эволюция родового быта под влиянием особых внутренних, внешних и исторических условий".[1]

В другой своей работе тот же автор говорит следующее: „Все афганские племена находятся еще на той ступени эволюции человеческих обществ, которой обыкновенно присваивается наименование родового быта, но в существующих у афганов ее формах есть значительные различия. Эти формы могут быть сведены к двум главным... Первой... должно быть признано демократически-родовое устройство керларнийских племен, второй же — деспотически-патриархальная организация западных племен".[2] Характерно, что здесь отмечается не только наличие родового быта, но и его различные ступени, причем западные племена переживают уже момент разложения родовой организации.

Эти же данные мы находим у П. Риттиха.[3]

А. Снесарев дает детальную группировку афганцев по родам. Первая из групп, керларнийская, насчитывает до 128 родов. Эта группа, состоящая из нескольких племен, является наиболее типичной представительницей афганской расы. Три остальные группы рассматриваются как происшедшие от первой. Вторая группа носит название Гургушт, третья — сарбинийская, четвертая — Гильзаи.[4] Эти группы, повидимому, представляют собой разросшиеся племена или союзы племен.

Перейдем теперь к другой народности, одинаково соседящей как с афганцами, так и с таджиками, к кафирам Гиндукуша или сиахпушам. Следующее замечание акад. Н. И. Вавилова, лично побывавшего в этой любопытной стране, показывает, что при сопоставлении общественных учреждений таджиков и их соседей нам следует обратиться именно к кафирам.

„Наши наблюдения, подкрепляемые знакомством со смежными районами, невольно заставляют предполагать более тесную связь кафиров с таджикским населением Бадахшана, Шугнана, Рошана и Дарваза... Как по одежде, так и по общему внешнему облику кафир-земледелец очень часто не отличим от таджика Бадахшана или Шугнана.

Остаются в силе различия по языку, по быту, религии, особенно по реликтам идолопоклонства, которое Робертсон застал в 1889—1891 гг. еще в полном разгаре. Однако, если учесть нахождение в последние годы среди селений таджиков Бадахшана и Шугнана любопытных реликтов языков, несомненно существовавших до фарси, если учесть географическую изоляцию Кафиристана, то не лишено вероятия, как нам кажется,

---

[1] Н. Аристов. Об Афганистане и его населении, СПб., 1898, стр. 31.

[2] Н. Аристов. Англо-индийский Кавказ, „Живая старина", 1899—1900, стр. 465.

[3] П. А. Риттих. Афганский вопрос, СПб., 1905, стр. 37.

[4] А. Е. Снесарев. Афганистан, М. 1921, стр. 99—100.

что в исходной основе кафиры составляют с таджиками близкую этническую группу".[1]

Уже сведения о кафирах, собранные по поручению Эльфинстона его ходоком Мулло Наджибом, говорят о том, что кафиры делятся на колена, причем приводятся названия этих колен.[2] По сведениям, собранным англичанином Раверти, кафиры — сияхпуши делятся на восемнадцать родов или колен (tribes): Катии (Katihi), Пашагор, Панду, Вама, Мандул, Самаджиль, Танакал, Чанак, Дутак (Duhtak), Салао, Катар, Кампер, Камуз, Аскин, Ашпин, Вадиу (Wadihu), Вайкаль (Waekal) и Сиягпуш.[3] По тем же данным, сияхпуши описываются как народ добродушный, веселый, общительный, правдивый, в высшей степени гостеприимный, мужественный и свободолюбивый. Гостеприимство считается у них величайшей добродетелью.[4]

Одни эти данные, правда очень отрывочные, могут свидетельствовать в пользу наличия у кафиров родового быта. Но более подробные сведения об их образе жизни дает Дж. С. Робертсон, лично проживший довольно долго среди кафиров.

Автор сообщает, что кафиры состоят из нескольких племен, из которых одни воюют с другими с незапамятных времен. Он приводит названия этих племен. Каждое племя распадается на группы, причем каждая из последних населяет несколько деревень. В другом месте автор говорит о том, что каждое племя состоит из нескольких кланов, значение которых зависит от числа вооруженных людей в них. Таким образом, есть кланы значительные и кланы мелкие, или семейные группы. Каждый клан имеет одного или несколько старшин. Сплошь да рядом они же являются и племенными старшинами или джастами. Кланы являются экзогамными единицами.

Теоретически кафиры все равны, но в действительности преобладает олигархия; между последней и демократией происходит постоянная борьба. Это указывает на начавшееся разложение родовых отношений. Кроме правящего кружка имеется общий совет, где свободно выступают ораторы.[5]

Таким образом, мы видим, что как афганцы, так и кафиры, эти две народности, данные о быте которых привлечены нами в качестве сравнительного материала, одним из этапов в своем развитии имели родовую организацию, которая и в весьма недавнее время продолжала сохранять свои характерные черты.

Тем более странно, что по отношению к горным таджикам, столь близко стоящим к указанным народностям, и географически, и по усло-

---

[1] Н. Вавилов и Д. Букинич. Земледельческий Афганистан, изд. Ин-та прикладной ботаники, Л., 1929, стр. 135—136.

[2] К. Риттер, Цит. соч., дополнения В. Григорьева, стр. 224.

[3] Там же, стр. 597.

[4] Там же, стр. 605—607.

[5] Дж. С. Робертсон. Кафиры Гиндукуша, Ташкент, 1906.

виям существования, как мы выше пытались это показать, — вопрос о родовой организации приходится ставить чуть ли не впервые. И действительно, если в отношении афганцев каждая посвященная им работа прежде всего говорит об их родовом устройстве, почти все описания таджиков обходят этот вопрос полнейшим молчанием.

Нами просмотрено свыше сотни различных работ, посвященных таджикам, начиная от специальных монографий и кончая заметками случайных путешественников, помещенными в различных периодических изданиях, и мы приведем здесь все те немногочисленные высказывания по интересующему нас вопросу, которые удалось собрать. Но и эти высказывания, главным образом, характера отрицательного.

Н. В. Ханыков, посетивший Бухару в начале 40-х годов прошлого столетия, сообщает: „Вторые два отдела бухарских сословий суть: 1) Руг-Дар или правильнее Уруг-Дар и 2) Шакырд-Пишя, к первому относятся все узбеки и вообще, как показывает их имя, имеющие род, т. е. предков, ознаменовавших себя постоянной службой и усердием бухарским ханам. Ко второму относятся все таджики, все переселившиеся персияне, освобожденные невольники и вообще люди низкого происхождения..."[1]

Другой автор, участник завоеваний Туркестана русским империализмом, говорит следующее: „Таджики не богаты названиями родов, как узбеки. Таджики равнин как истые горожане здешнего края зовут себя именами обитаемых ими городов: ташканди, ходжанди, самарканди и т. д.; напротив, таджики гор известны в долинах по большей части под одним названием: гальча, хотя в пределах территории своей, т. е. в горах, тоже носят имена обитаемых ими рек, напр. Матча, или общин, как напр., Каратегин, или, наконец, ущелий и деревень".[2]

Оба цитированных нами автора в силу объективных условий не могли лично посетить горных районов, населенных таджиками. Но вот что говорит по поводу племенного деления А. Семенов, сам посетивший в начале XX в. горные районы современного Таджикистана: „Разделений на племена, которое существует, напр., у тюрков, афганцев и других соседних народов, у горных таджиков, повидимому, совершенно нет...".[3] Далее автор указывает, что хотя ему самому и через третьих лиц пришлось слышать, что некоторые таджики называют себя „чагатай" и „македони", но это есть лишь единичные явления, которые скорее указывают, что в этих горах укрылись некогда другие народности, потомки которых и носят эти прозвища. Во всяком случае, по мнению автора, на основании этих названий предполагать о племенном делении у таджиков было бы довольно рискованно.

---

[1] Н. В. Ханыков. Описание Бухарского ханства, СПб., 1843, стр. 182.

[2] А. Хорошхин. Сборник статей, касающихся до Туркестанского края, СПб., 1876, стр. 503.

[3] А. А. Семенов. Этнографические очерки Зеравшанских гор, Каратегина и Дарваза, М., 1903, стр. 23.

Точно так же С. Масловский говорит об особом арабском типе таджиков — жителей фанского ущелья, называющих себя „родом Маликэ", намекает на их происхождение от арабов и в примечании упоминает, что: „у равнинных таджиков не сохранилось никаких следов родовых делений".[1]

Существует, повидимому, точка зрения, правда нигде не высказанная в категорической форме, о том, что родовое устройство связано с кочевым образом жизни.

Так, напр., у И. И. Зарубина читаем: „Основная масса оседлого иранского населения Средней Азии известна под именем таджиков. С точки зрения культурной они ничем не отличаются от турецкой оседлой части населения края, лишенной родовых переживаний, известной в литературе под именем сартов, и ныне составляющей основное ядро узбекской народности".[2]

„... Если в настоящее время разница между местами полуоседлыми узбеками, сохранившими традиции родового и кочевого быта и отуреченными иранцами, не имеющими понятия о родовом строе, с живыми еще подчас переживаниями старо-иранских обычаев, довольно существенна, то в промежуточных степенях смешения даже внимательное наблюдение не всегда может установить это различие".[3]

В. Масальский, характеризуя узбеков, говорит: „Как бывшие кочевники многие узбеки еще сохранили деления на племена, роды и колена и воспоминание о прежнем родовом устройстве; тем не менее все это постепенно отходит в область преданий ... ".[4] Молчание автора по интересующему нас вопросу при характеристике таджиков мы считаем себя вправе объяснять таким образом: поскольку таджики оседлы — у них не может быть переживаний родового быта.

Отметим попутно, что ту же точку зрения высказывает по отношению к афганцам и цитированный выше Аристов. Он точно так же пытается объяснить родовой быт у афганцев скотоводческим и кочевым образом жизни.[5]

В нашу задачу не входит критика этой точки зрения. Для нас достаточно лишь отметить, что оба цитированных автора, так же как и предыдущие, отрицают родовые переживания у таджиков.

Особо следует отметить А. Гребенкина. В своей статье „Таджики"[6] последний хотя и отмечает, что таджики не делятся на роды или

---

[1] С. Д. Масловский. Гальча (Первобытное население Туркестана), Русск. антроп. журн., 1901, № 2, стр. 20.

[2] И. И. Зарубин. Список народностей Туркестанского края, Труды КИПС, № 9, Л., 1925, стр. 6—7.

[3] Там же, стр. 15.

[4] В. И. Масальский. Туркестанский край. Россия. Т. XIX, СПб., 1913, стр. 381.

[5] Н. Аристов. Об Афганистане и его населении, стр. 29.

[6] А. Гребенкин. Таджики, сб. „Русский Туркестан", II, М., 1872, стр. 10—11.

отделения и что они утратили родовое деление, но тут же указывает на особые названия, присвоенные ими себе по имени своего местожительства, по занятиям или от предков. Таджики одного названия, обычно, живут в одном общем квартале или деревне, имеют своих отдельных старейшин, являются между собой близкими родственниками; имеют общие поля, вместе пасут скот, в случае необходимости стоят один за другого. Во всех этих фактах нельзя не видеть следов родового быта.

Насколько нам известно, один только М. С. Андреев может быть упомянут как автор, стоящий на точке зрения признания деления горных таджиков на родовые и племенные группы.

Приведем соответствующие высказывания этого автора.

„Бадахшанские таджики, говорящие наречием персидского языка, делятся на несколько племен, причем племена эти немного разнятся друг от друга своим говором. По словам таджиков правого берега Пянджа, самое многочисленное племя (3—4 тыс. домов), Роб, населяет северную часть страны; за ним идет Уафтал, наиболее влиятельное и сильное племя, потом Рустак, Кішм, Бо̄рак, Вардуи̯, Зардēw и др.“.[1]

„Любопытно, что среди населения Панджшира встречается деление на хэли (خیل), т. е. на кланы, колена, на подобие патанских племен... Существование неясного родового начала можно также отметить и среди соседних с Панджширом таджиков, а именно в долинах Гурбенда и Соляньга ... Сородичи принимают сторону друг друга при столкновениях, ссорах ... Каждый род, называемый „каум“ (قوم), имеет своего малика... Следы сбивчивого родового начала имеются среди таджиков или приближающихся к ним народностей также и по другому, северному склону Гиндукуша ...“[2]

Но здесь же следует оговориться, что, констатируя родовое деление у таджиков в отношении генезиса этих групп, автор стоит на совершенно не приемлемой для нас точке зрения. Он считает, что эти группы есть не что иное, как большие разросшиеся семьи, происшедшие каждая от одного родоначальника.

Последним автором, на котором нам следует остановиться, является Магидович. Участник и руководитель обследования населения 1924 г., он неизбежно должен был столкнуться с вопросами родового деления той или другой народности. Этот автор отмечает, что во время обследования обнаружено значительное количество людей, называвших себя таджиками и говоривших на таджикском языке, но присоединивших к названию своей национальности еще и название узбекских племен или родов. Таких людей зарегистрировано около 20 тысяч. Любопытно, что все эти названия суть названия узбеков, живущих по соседству. Кроме того,

[1] М. С. Андреев и А. А. Половцев. Матер. по этнограф. иранских племен Ср. Азии, Ишкашим и Вахан, сб. МАЭ, 1911, I, в. IX, ст. 5.

[2] М. С. Андреев. По этнологии Афганистана, Ташкент, 1927, стр. 11—12.

зарегистрировано 63 тысячи таджиков, называющих себя — „чагатай", и 20 тысяч таджиков — „ходжей".[1]

Что касается таджиков — „ходжей", то, как совершенно резонно отмечает И. И. Зарубин: „Ходжа отдельной народностью никоим образом считаться не могут: это — особое звание, встречающееся среди всех народов, исповедующих ислам".[2]

В отношении же остальных делений точка зрения автора, что здесь мы имеем дело с тюркскими или монгольскими элементами, поглощенными таджикской народностью, за неимением в наших руках никаких других данных, не может быть в настоящее время оспариваема. Во всяком случае для нас ясно лишь одно, что если автор в своем выводе прав, то это не подвигает нас ни на шаг вперед в разрешении вопроса о родовом делении у таджиков, как таковых. Наиболее интересным с нашей точки зрения является следующее замечание автора: „... так как сотрудники экспедиции получили от руководителей предварительные указания, что таджики не делятся на племена и роды, то регистрация племенных названий носила случайный характер, производилась весьма небрежно и только в том случае, если представители населения сами заявляли об этом".[3]

Все вышеприведенные данные показывают, что вопрос о переживаниях родового быта у горных таджиков до сего времени еще вовсе не ставился, что имеющиеся высказывания по этому вопросу немногочисленны, случайны и отрывочны и в большинстве случаев скорее отрицательного, чем положительного характера. Здесь мы говорим лишь о высказываниях общего характера. В дальнейшем, при характеристике того или другого явления, связанного с родом или с другим каким-либо институтом первобытно-коммунистических отношений, даваемой на основании нашего собственного материала, мы будем приводить и соответствующие высказывания других авторов. Но и там мы увидим, что это те же отрывочные, случайные сведения.

Чем же объяснить это невнимание к пережиткам доклассовой формации, в частности, родового строя у горных таджиков?

Объективным моментом, с нашей точки зрения, здесь следует считать то обстоятельство, что, как покажет дальнейшее исследование, родовой быт у таджиков погиб значительно раньше, чем у других соседних народностей; он отошел уже из области действительности и проявляется лишь в отдельных переживаниях, в то время как, напр. у афганцев, в сильно разложившемся, правда, виде, он сохраняется и до наших дней.

---

[1] Материалы по районированию Ср. Азии, кн. I, Территория и население Бухары и Хорезма, ч. I, Бухара, Ташкент, 1926, стр. 231—234.

[2] И. И. Зарубин. Население Самаркандской области, Труды КИПС, № 10, Л. 1926, стр. 18—19.

[3] Материалы по районированию..., стр. 234.

Но если родовой быт был погребен под слоем новейших напластований, то, естественно, при общем невнимании к проблемам социальным, к вопросам первобытного коммунизма, в частности, дореволюционный автор, специалист-этнограф, не говоря уже о людях случайных, русских колонизаторах конца XIX и начала XX в., не считал своим долгом вскрывать эти напластования.

* * *

Наши исследования, в основном относящиеся к стране Вахио-боло, описанной во введении к данной работе, в ряде случаев должны выходить из рамок указанной территории, чтобы можно было проследить некоторые явления территориально большего масштаба, но имеющие непосредственное отношение и к нашей теме, и к Вахио-боло. Одно из этих явлений есть деление населения долины р. Хингоу на пять особых групп. Остановимся на этом вопросе подробнее.

Местные предания выводят население бассейна р. Хингоу из соседнего Ховалинга или Куляба, другими словами, из бассейна р. Ях-су. Эти предания вполне согласуются с теорией вытеснения некоторой части неассимилированных завоевателями аборигенов-иранцев с наиболее плодородных равнин и предгорий.

Вполне можно допустить, что переселенцы, теснимые насильниками-завоевателями, двигаясь через перевалы Тальбар и Дашти-Кавак, попали в бассейн р. Хингоу. Последний в нижнем течении, по своим естественно-географическим условиям, наиболее соответствовал их прежнему местопребыванию, бассейну р. Ях-су. Как здесь, так и там поселения расположены в долинах с пологими склонами, покрытыми травой, зарослями древесной и кустарниковой растительности, с мягким климатом предгорий и невысоких гор. По преданиям, переселенцы застали здесь кочующих киргизов, на что будто бы указывает и самое название реки, якобы турецкого происхождения. Вопрос этот является спорным, хотя допустимо, что киргизы перекочевывали со своими стадами с Памира и из соседнего Каратегина на сочные пастбища Дарвазского хребта. Аналогичные предания о первоначальном поселении киргизов мы находим и в соседнем Каратегине, в то время как сейчас последние населяют лишь верхнюю часть этой страны, т. е. долины р. Сурхоба.

Вот что по этому поводу еще в 1881 г. писал В. Ошанин: „Как кажется, территория, занятая таджиками, медленно расширяется, оттесняя на восток киргизские кочевки. Мне говорили, что лет сорок тому назад вся долина Сурхаба, выше устья Оби-Кабуда, принадлежала кара-киргизам. В настоящее же время пространство между устьями Оби-Кабуда и Оби-Занку занято таджиками".[1]

---

[1] В. Ф. Ошанин. Каратегин и Дарваз, Изв. Русск. геогр. общ., 1881, т. XVII, в. I, Геогр. изв., стр. 45.

Предания указывают, что первыми переселенцами с Ях-су явились четыре брата, один из которых ушел в Каратегин, а три остальные обосновались в бассейне Хингоу. Их звали Хлоз (xloz, он же хоҷа, хоҷаji xloz), Турк (turq), Вох (vox). Первый поселился в кишлаке Резак, близ Чильдары, на нижнем течении Хингоу, второй в Тавильдаре, на среднем течении, а третий в Вахио-боло. Эти три легендарные личности и явились родоначальниками трех основных групп населения бассейна Хингоу-Хлоз (xloz), Туркийа (turkija) и Вахиочи (vaxijocī). Эти группы в настоящее время, помимо сознания принадлежности своих членов к данной группе и преданий о мифических родоначальниках, сохранили свою особую территорию. Хлозцы населяют оба берега нижнего течения р. Хингоу, от кишлака Язганд до перевала Яфуч. По их имени иногда и самая р. Хингоу называется „Оби-хлоз". Туркийа населяют правый берег среднего течения р. Хингоу, от кишлака Язганда до известного уже нам „Джари-бахта", а также несколько кишлаков на левом берегу — Тавильдару и окрестные кишлаки. Вахиочи занимают описываемую нами страну. Вахио-боло.[1] По легендам Вох первоначально жил в кишлаке Лянгар, ниже „Джари-бахта" и был вытеснен своим братом Турком. Сохранились воспоминания о каком-то побоище на Лоджирском даште (поле).

Место погребения Ходжи-и-хлоза находится в одноименном кишлаке близ Чильдары, где существует соответствующий мазор-гробница. Место погребения Воха следует предполагать в кишлаке Хазрати-бурх в Вахио-боло, так как существует мнение, что имя Бурх, могила которого находится здесь, есть искаженное имя „Вох". Ходжи-и-хлоз и Вох имеют, очевидно, тотемическое происхождение, причем первый является в образе тигра, а второй — в образе горного козла.[2]

Кроме указанных трех групп, в бассейне р. Хингоу обитают две другие — Нижголя (niẓoǫola) и Сагырдашчи (Saoǫirdaṣci). Первая населяет джамсовет Мионаду, на левом берегу р. Хингоу. Эта группа имеет родственные связи с соседним Дарвазом, т. е. долиной Пянджа. Есть некоторые указания о том, что нижголинцы в прежние времена были последователями шиитского вероисповедания и почитали шкейские могилы на афганском берегу Пянджа.

Сагырдашчи населяют джамсоветы Пуштарог, Сафедорон и Сагырдашт, расположенные на северных склонах Дарвазского хребта и имеют также непосредственные связи с соседним Дарвазом. Эти две группы, равно как и туркийа, не сохранили преданий о мифических предках-родоначальниках.

Помимо указанных воспоминаний о родоначальниках определенной территории и сознания принадлежности к данной группе, эти группы

[1] В более широком смысле „Вахио" называется вся долина р. Хингоу, противопоставляется „Вахио-боло" — „Верхнему Вахио".

[2] См. нашу работу „Бурх — горный козел" в журн. „Советская этнография", 1934, № 1—2.

имеют и другие характерные черты. Прежде всего — это различие диалектов. Здесь не место вдаваться в подробности о диалектологических различиях, поскольку этот вопрос является предметом специальных работ.[1] Укажем лишь, что различия в говорах настолько велики, что при некотором опыте можно безошибочно узнать принадлежит ли данное лицо, напр., к туркийа или нижголя.

Укажем также, что во времена эмирата чиновники обычно назначались из своей группы и только в таком случае они имели достаточное влияние. Во времена гражданской войны басмаческие главари также вербовали себе джигитов из своей собственной группы.

Среди населения долины р. Хингоу до сего времени бытуют различные насмешливые клички, даваемые представителями одной группы представителям другой. Так, напр., сагырдашчей и вахиочей называют „сияпочик" (sijapocik), т. е. „черноногие", намекая на то, что они постоянно имеют дело с навозом. Хлозцев называют „гоу" (gou) — „быки". Жителей верхних кишлаков — туркийа дразнят „акун" (akun), рассказывая, что они будто бы очень часто в разговоре употребляют это междометие. Про вахиочей существует целый ряд шуточных рассказов, высмеивающих их попрошайничество. Эти рассказы имеют под собой ту почву, что вахиочи, отправляясь в отходничество или на золотодобычу, бывают принуждены часто обращаться за помощью к населению тех кишлаков, где им приходится останавливаться.

Что же такое представляют собой описанные нами пять групп населения бассейна р. Хингоу? Ответ на этот вопрос затрудняется тем, что само население не имеет специального термина для их названия. Когда разговор заходит о той или другой из указанных групп, то местный житель выражается так: „хлозцы", „люди хлоза" и т. д.

Тем не менее, сопоставляя все вышеуказанное, мы склоняемся к тому мнению, что в этих группах мы имеем следы племенного деления.

Энгельс, вместе с Морганом, отмечает семь основных черт (Морган называет их функциями и атрибутами) индийского племени.[2] Первой из них является „своя особая область и особое имя", второй — „особое, свойственное лишь этому племени наречие". Как видно из приведенных

---

[1] См., напр., нашу статью: „Описание говора таджиков Вахио-боло", печатающуюся в Известиях Таджикистанской базы Академии Наук. Там мы указываем, что говоры вахиочей, нижголя и сагирдашчей могут быть отнесены к так называемым „дарвазским" диалектам, тогда как говоры туркийа и хлозцев относятся к диалектам каратегинским. Характерными признаками дарвазских говоров мы считаем: a) форму „gar" для настоящей основы глагола „стать, сделаться", b) перестановку частицы „me" на конец в настоящем-будущем времени и c) существительный глагол прошедшего времени в форме „bij". Для говора хлозцев характерным является глагольная форма „bestast" вместо обычной таджикской „budast". Мы не касаемся здесь различий лексических, которые также существуют.

[2] Ф. Энгельс. Происхождение...., стр. 114—117.

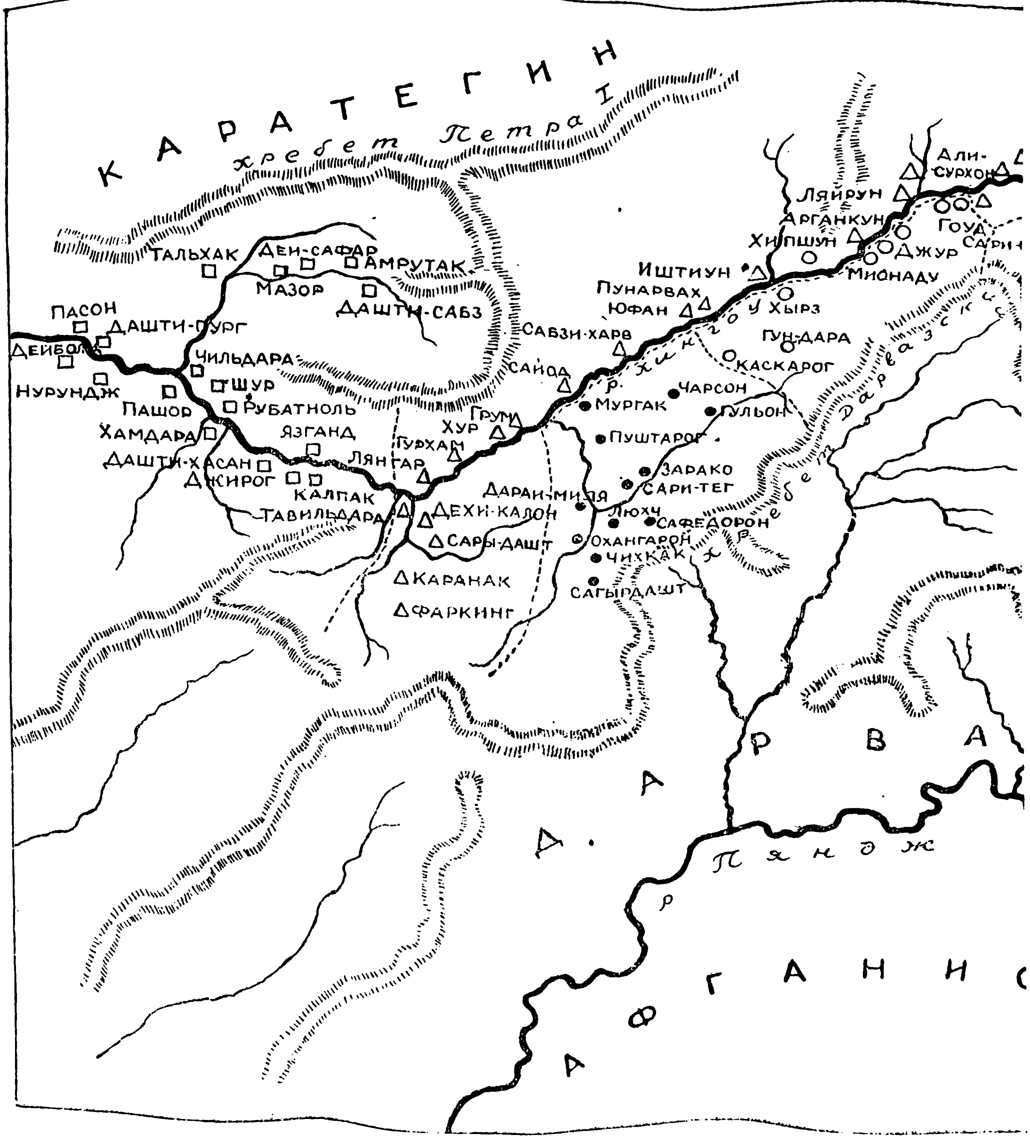

КАРАТЕГИН
хребет Петра I
ТАЛЬХАК
ДЕН-САФАР
АМРУТАК
МАЗОР
ДАШТИ-САБЗ
ПАСОН
ДАШТИ-ПУРГ
ДЕЙБОЛ
ЧИЛЬДАРА
НУРУНДЖ
ШУР
ПАШОР
РУБАТНОЛЬ
ХАМДАРА
ЯЗГАНД
ДАШТИ-ХАСАН
ДЖИРОГ
ЛЯНГАР
КАЛПАК
ТАВИЛЬДАРА
ГУРХАМ
ХУР
ГРУМ
САЙОД
САБЗИ-ХАРВ
ДЕХИ-КАЛОН
САРЫ-ДАШТ
КАРАНАК
ФАРКИНГ
ДАРАИ-МИЛЯ
ИШТИУН
ПУНАРВАХ
ЮФАН
р. Хингоу
ХЫРЗ
ГУН-ДАРА
КАСКАРОГ
ЧАРСОН
МУРГАК
ГУЛЬОН
ПУШТАРОГ
ЗАРАКО
САРИ-ТЕГ
ЛЮХЧ
САФЕДОРОН
ОХАНГАРОН
ЧИХКАК
САГЫРДАШТ
хребет Дарвазский
ЛЯЙРУН
АРГАНКУН
ХИПШУН
АЛИ-СУРХОН
ГОУД
ДЖУР
МИОНАДУ
САРИН
ДАРВАЗ
р. Пяндж
АФГАНИС

Схема
расселения
племенных
групп
долины
р. Хингоу
▲ Вахиочи
△ Туркина
○ Нижголя
● Сагырдашчи
□ Хлоз
Нусуни
Ляйгар
Али-
сурхон
Ляйрун
Арганкун
Хипшун
Иштиун
Пунарвах
Юфан
Хырз
Джур
Мионаду
Гоуд
Сари-санг
Старха
Джари-бахт
Лоджирк
Псода
Рехч
Скат
Урфат
Урфат
Гун-дара
Каскарог
Чарсон
Мургак
Гульон
Пуштарог
Зарако
Сари-тег
Люхч
Сафедорон
Охангарон
Чихкак
Сагырдашт
Дарахтак
р. Хингоу
Хребет Дарвазский
Р В А З
р. Пянджр
А Ф Г А Н И С Т А Н

нами данных, обе эти черты мы находим и у наших групп. Обращаясь к примерам более близким, мы находим, что кафирские племена по сообщению Робертсона тоже обладают этими отличительными чертами.

„В нынешнее время Кафиристан разделен между несколькими племенами, отличающимися друг от друга по языку, одежде, нравам и обычаям...“[1] „Они не говорят все на одном языке, но разница в говоре отдельных племен, повидимому, является скорее отличием лишь наречий, а не коренных языков“.[2]

Вполне естественно, что поскольку в наших группах мы имеем лишь только следы племенного устройства, то другие основные черты племенной организации, относящиеся к области управления, как право вводить в должность и смещать военачальников, наличие племенного совета и племенного старшины не могут быть здесь обнаружены. Может быть переживанием этих функций управления следует считать указанное нами предпочтительное назначение чиновников и выбор басмаческих главарей в пределах данной группы.

Еще одной отличительной чертой племени по Моргану — Энгельсу являются „общие религиозные представления (мифология) и религиозные обряды“. То же отмечает Робертсон в отношении кафиров: „Весьма вероятно, скорее даже достоверно, что один и тот же бог известен у разных племен под разными названиями; но если мы и допустим это, все же должно быть много таких богов, которые известны или почитаются только особыми племенами или даже особыми деревнями“.[3]

У двух из перечисленных нами групп, вахиочей и хлозцев, мы находим как раз подобные культы, связанные с именами Ходжи-и-Хлоза и Воха-Бурха.

Доказательством того, что гробница-мазор Бурха действительно является святыней всех вахиочей, служат ежегодные пожертвования на гробницу. Эти пожертвования заключаются в том, что каждый год весной один из жителей кишлака Сангвор приносит шейхам (хранителям) мазора в дар быка; то же самое делает и один из жителей кишлака Боршид. Осенью, после сбора урожая, все дехкане кишлаков, расположенных по рекам Оби-арзынг и Хингоу до „Джари-бахта“, дают сангворскому дехканину, пожертвовавшему быка, по одному деревянному блюду пшеницы; боршидский же дехканин собирает пшеницу с жителей кишлаков, расположенных по р. Оби-мазор. Таким образом, приношение мазору фактически совершается всем населением Вахио-боло.

Отметим также, что среди каждой группы-племени до революции действовали духовные „руководители“ населения, так называемые „ишаны“, представители мусульманского суффизма. Если на нижнем течении р. Хингоу особенной популярностью пользовался ишан Султан, влияние

[1] Дж. С. Робертсон. Кафиры Гиндукуша, стр. 10.

[2] Там же, стр. 12.

[3] Там же, стр. 64.

которого простиралось на хлозцев, туркийачей и сагырдашчей, среди которых он вербовал себе, главным образом, последователей — мюридов, то в Вахио-боло среди вахиочей действовала семья так называемых арзынгских ишанов. Хотя старания этих ишанов шли и за пределы Вахио-боло вниз по течению реки, но, в основном, граница между племенем вахиочей и племенем туркийа — „Джари-бахт" служила также границей сфер влияния ишана Султана и арзынгских ишанов. Если первый мог считаться духовным руководителем племен хлоз и туркийа, то арзынгские ишаны несомненно рассматривали себя как представителей племени вахиочей. Это подтверждается еще и тем обстоятельством, что мюридами арзынгских ишанов являлось и население соседнего с Вахио-боло Ванджа. Ванджцы же имели непосредственные связи с вахиочами и среди населения Ванджа много переселенцев из Вахио-боло, о чем будет речь ниже, при рассмотрении больших патриархальных семей на Ванджe.[1]

Все эти данные приводят нас к заключению, что в долине Хингоу мы действительно имеем дело со следами племенной организации, причем возможно, что предания о переселениях из долины р. Ях-су рисуют действительную картину переселения отдельных родов, выделившихся из своего первоначального племени и в свою очередь давших начало новым племенным образованиям. В настоящее время средняя численность каждого племени группы бассейна Хингоу равна 5—6 тысячам человек.

„Индейское племя, — говорит Морган, — состоит из нескольких родов, развившихся из двух или более начальных родов, все члены которых перемешались путем брака и говорят на одном и том же диалекте".[2]

„Новые племена, равно как и новые роды, образовывались постоянно путем естественного роста... Процесс этот был весьма прост. Сначала происходил постепенный отлив людей из какого-нибудь перенаселенного географического центра, обладавшего большим запасом средств существования. Поскольку это продолжалось из года в год, в некотором отдалении от первоначального местопребывания племени вырастало значительное население. С течением времени интересы и чувства эмигрантов должны были обособиться, и наконец возникало также различие в языке. За этим следовало разобщение и независимость, хотя территории их и граничили между собой. Так создавалось новое племя".[3]

В течение исторической своей жизни племя вахиочей не оставалось стабильным. Постоянно происходили выселения из Вахио-боло, а также переселения в Вахио-боло из других районов. Так, имеются сведения

[1] Из Вахио-боло на Ванджа можно пройти пешком через высокие перевалы Дарвазского хребта в течение полутора суток.

[2] Л. Г. Морган, Древнее общество, Л., 1934, стр. 61.

[3] Там же, стр. 62.

о большом переселении на Вандж лет 60 тому назад и о том, что вахиочи принесли с собой на Вандж „бокле“ (бобы) и стали его там засевать. В кишлаках Удоб и Пой-Мазор на Ванджe имеются переселенцы из кишлака Хазрати-Бурх, из числа „шейхов“ — хранителей мазора.

Может быть смутное сознание своей связи с Вахио у некоторых горцев других районов можно видеть в следующем замечании, приводимом А. Бобринским: „вообще в горах мы заметили какое-то особое уважение к Дарвазу и в особенности к его части, называемой Вахио; под этим именем горцы часто подразумевали весь Дарваз“.[1]

С другой стороны, переселенцами в Вахио-боло являются жители кишлака Пашимгар, происходящие из кишлака Иштиун (туркийа), откуда они выселились четыре или больше поколений тому назад.

Если для рассмотрения следов племенной организации нам пришлось отвлечься от непосредственно нас интересующего района Вахио-боло и обратиться к более широкой территории всего бассейна р. Хингоу, то теперь для изучения родовых пережитков, напротив, мы намерены сосредоточить свое внимание, главным образом, на одном поселении.

Кишлак Сангвор, расположенный при слиянии двух истоков реки Хингоу, речек Арзынг и Мазор, является центром всего края и одним из крупнейших поселений в нем. Он явился также и центром всех наших исследований.

Для изучения населения Сангвора нами была выработана специальная анкета, заполнявшаяся постепенно в течение целой зимы путем расспросов при удобном случае, но с таким расчетом, чтобы опрашиваемый не догадался, что передаваемые им сведения послужат материалом для анкеты. Собранные сведения затем всесторонне проверялись у соседей и у других односельчан, причем благодаря родственным связям сведения эти, переплетаясь между собой, неоднократно повторялись, и тем самым также можно было проверить их правильность.

Приводим здесь образец такой заполненной анкеты. Римские цыфры, встречаемые в анкете, обозначают порядковый номер квартала, согласно прилагаемому списку домохозяев Сангвора, а арабские цифры — порядковый номер домохозяйства в соответствующем квартале.

АНКЕТА № VI — 1

Колич. членов — 9 чел. Karim Sohib.

1. Домохозяин: Karim Sohib, 70 лет. Уроженец Сангвора. Происхождением из Сангвора.
2. Жены домохозяина: а) Xalifa, 55 лет, сестра Мухабада из Нусая (единоутробная), который является Karim'y domod'ом, б) Sobira, 40 лет, из Urfati pojon.
3. Неотделенные сыновья: а) Fared, 26 лет (женат), б) Samsutdin, 18 лет (женат), (оба от Sobira).

---

[1] А. А. Бобринский. Горцы верховьев Пянджа (ваханцы и ишкашимцы), М., 1908, стр. 46.

4. Отделенные сыновья — нет.
5. Жены сыновей: a) Sadaf, 26 лет, жена Fareda, дочь Qutbetdin'a из Uhad'a (дана в выкуп крови), б) Qobiba, 18 лет, дочь Gulak'a из Lula, жена Şamsutdin'a.
6. Неотделенные дочери. Kunduz, 4 года, не замужем.
7. Отделенные дочери. Gulnisaro, 22 года, замужем за Мухабадом в Нусае.
8. Внуки и правнуки: a) Tuti 3 лет, дочь Фарида, нареченная жена Çalila Kobira из Fatgrau, в) x, сын Gulnisaro, 5 лет, c) y, сын Gulnisaro, 2 лет, д), z, дочь Gulnisaro грудная. Последние три в Нусае.
9. Предки домохозяина: a) Sohib (+-) — отец, b) Mahmarasul (+-) — дед, c) Rahmat (+-) прадед, e) x (+-) — прапрадед, f) Nazar (+-) прапрапрадед, от которого ведется род (qauni Nazarī).
10. Братья и сестры: a) Yron (+-) мл. брат, b) Amon (+-) мл. брат, c) Safarmo (+-) ст. сестра, d) Gulak ст. сестра, 65 лет (живет в доме сына в Lula, вдова Xol'a — см. 1 — 5), e) Rano, мл. сестра, 40 лет (живет в Q l'a, жена Zajnutdina — см. V — 3).
11. Жены братьев. Gulpari (+-), жена Iron'a, дочь yusuf'a (+-) из Uhada (yusuf-amak Said Isso — см. II — I).
12. Мужья сестер: a) Taşrif (+-) из Uhada муж Safarmo, его дом занимает Rasul Xol (см. IV — 3), b) Xol (+-) из Lula муж Gulak (см. I — 5) c) Zajnutdin из Qal'a, муж Rano (см. V — 3).
13. Потомки братьев и сестер: a) Alif, дочь Irona, замужем за Muzafar'ом в Girgine (см. IX — 3), b) Gulşon, 30 лет, дочь Safarmo, замужем за Rasul Xol'ем (IV — 3), c) Marçon, 25 лет, дочь Safarmo, замужем за Ziolxaq'ом в Qal'a (см. V — 11), d) Sikrak, 23 лет, сын Safarmo (IV — 3, e) Zikrak, 20 лет, сын Safarmo (IV — 3), f) Zebak, 50 лет, дочь Gulak, замужем в Urfati-pojon, g) Iormahmad, 43 лет, сын Gulak (см. I — 5), h) Nido, 30 лет, сын Gulak (см. I — 5), i) Zuqro, 25 лет, дочь Gulak, замужем за Safar'ом из Qal'a (см. V — 2), k) потомки Rano (см. V — 3).
14. Дяди и тетки. Не имеется.

Как показало обследование, то или другое количество отдельных семей-домохозяйств считает себя связанным узами кровного родства и ведет свое происхождение от одного общего родоначальника, признавая родство исключительно по мужской линии.

Имеются специальные термины для выражения понятия такой группы кровных родственников. Наиболее распространенным из них является термин „qaum“ (قوم), в местном произношении „qaum“ → „qaun“, слово арабского происхождения, переводимое как „народ, племя, нация, родственник, родич, родня“.[1] Другой термин, передающий это понятие, есть „kənda“ (کُندَه), термин иранский, означающий „пень, обрубок, чурбан“,[2] также „ствол“. Его можно сравнить с нашим понятием „родословного дерева“. Наконец, более редко встречается также арабский термин „qarabot“ (قَرَابَت), означающий „родство; узы крови, препятствующие вступлению в брак“.[2]

Каждый человек знает тот qaun, из которого он происходит, и даже молодежь всегда осведомлена в этом вопросе. Понятие о роде передается

---

[1] М. А. Гаффаров. Персидско-русский словарь.
[2] Там же.

также путем указания на „бачаи-амакство“ (bacaji-amak). „Бачай-амаком“ называется мой двоюродный брат, происходящий от родного брата моего отца, или же сын агнатного двоюродного брата моего отца. Это указывает на то, что с q-aun-o'м связано понятие об агнатном роде. Когда кто-либо говорит о другом лице, скажем, как о дальнем „бачаи-амаке“, то тем самым он дает понять, что это лицо происходит из одного с ним рода.

Кишлак Сангвор состоит из девяти кварталов, разбросанных на обширной террасе, между которыми находятся пашни. Названия этих кварталов следующие: „Люля“ (Lula), „Ухад“ (Uhad), „Хонои балянд“ (Xonoji baland), „Фатграу“ (Fatgrau), „Каля“ (Qal'a), „Потергин“ (Potergin), „Гирангин“ (Girangin), „Сари ду“ (Sari duh) и „Гиргин“ (Girgin). Каждый квартал состоит из сравнительно небольшого количества домов.

Для выяснения родовых групп, населяющих Сангвор, приводим поименный список домохозяев, по кварталам, с указанием названия рода, от которого они ведут свое происхождение:

I. Квартал Люля:

1. Саид Сафар	род не выяснен
2. Джалоль Мирзо	Назари
3. Пирак Рахим	Сами
4. Ризо Нози	род не выяснен
5. Иормахмад Холь	Назари

II. Квартал Ухад:

1. Саид Иссо	Замын
2. Сурхак Шариф	Замын
3. Кандак Хушвахт	Сами
4. Мурват Тоир	Махсум
5. Низом Зариф	Сами
6. Зоир Соит	Сами
7. Гуляк Холмирзо	Сами
8. Емом Сафар	Сами
9. Абдулло Зикир	пришелец
10. Садир Надир	Сами
11. Исмон Кукани	пришелец

III. Квартал Хонои балянд:

1. Шариф Изат	Назари гиргини
2. Хасан Мирзорахим	Сами
3. Роиб Ноиб	Махсум
4. Шоди Махмад	Бузаки

IV. Квартал Фатграу:

1. Зарди Мазори	Дехкон
2. Кабир Бедмог	Дехкон
3. Расуль Холь	Замын
4. Муросо Одина	Сами
5. Фазлетдин Мирзо	Сами

V. Квартал Каля:

1. Джафар Сафар	Назари
2. Зайнутдин Зайналь	Назари
3. Хомид Восе	Назари
4. Палвон Сафар	Назари
5. Миродж Хусейн	Назари

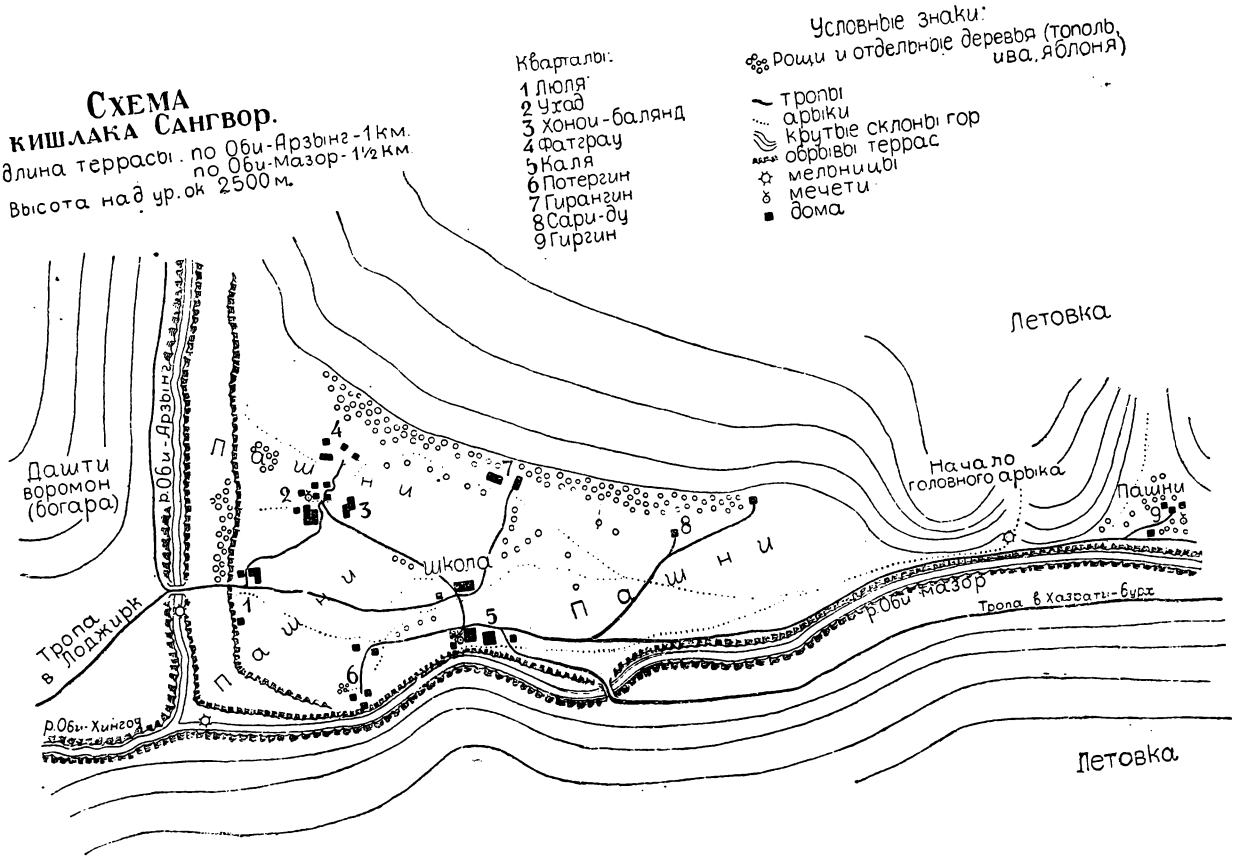


Схема
кишлака Сангвор.
(длина террасы. по Оби-Арзынг-1км.
по Оби-Мазор-1½км.
Высота над ур.ок 2500м.
Кварталы:
1 Люля
2 Ухад
3 Хонои-баляид
4 Фатграу
5 Каля
6 Потергин
7 Гиранган
8 Сари-ду
9 Гиргин
Условные знаки:
Рощи и отдельные деревья (тополь, ива, яблоня)
тропы
арыки
крутые склоны гор
обрывы террас
мелницы
мечети
дома
Летовка
Дашти воромон (богара)
р.Оби-Арзынг
Начало головного арыка
Пашни
Пашни
Школа
Пашни
Пашни
Тропа в Лоджирк
р.Оби-Мазор
Тропа в Хазраты-Бурх
р.Оби-Хингоу
Летовка

6. Ризвон Негмон Сами
7. Исмон Негмон Сами
8. Дусоли Вахоб Замын
9. Ибрагим Давлят Максум
10. Мирзоазиз Одина Сони
11. Носир Джобир пришелец
12. Ато Бурхон пришелец

VI. Квартал Потергин:

1. Карим Соиб Назари
2. Касир Носир Назари
3. Сулеймон Сафо Назари
4. Асрор Сафо Назари
5. Махарафи Носир Назари

VII. Квартал Гирангин:

1. Маджнун Рахмат Тавакали
2. Карим Зариф Назари
3. Хушак Хасан род не выяснен
4. Ашур Пирак род не выяснен

VIII. Квартал Сари ду:

1 Иормахмад Султан Назари-гиргини
2. Бадаль Вахоб Замын

IX. Квартал Гиргин:

1. Хамрох Бедмог Хушхамад
2. Вазир Давлят Назари-гиргини
3. Гуляк Султан Назари-гиргини
4. Нурак Абдуджабор Назари-гиргини

Все хозяйства Сангвора в распределении их по родам дают следующую таблицу:

Назари	13 хозяйств	Тавакали	1 хозяйство
Сами	12 „	Бузаки	1 „
Замын	5 „	Сони	1 „
Назари-гиргини	5 „	Хушхамад	1 „
Махсум	3 хозяйства	Пришельцев	4 хозяйства
Дехкон	2 „	Род не выяснен	4 „

Таким образом, мы видим, что преобладающее число хозяйств принадлежит к двум родам: Назари и Сами.

Не все кварталы Сангвора можно рассматривать как самостоятельные поселенные единицы. Некоторые из них являются лишь выселками, отпочковавшимися от основных кварталов. Таковы Потергин, Гирангин и Сари ду, являющиеся выселками Каля, и Фатграу с Хонои балянд — выселки Ухада.

Доказательство этого мы находим в количестве и расположении мечетей. Сангвор имеет четыре мечети: две большие, в Каля и Ухаде, и две меньшие, в Люля и Гиргине. Жители Потергина, Гирангина и Сари ду являются прихожанами мечети Каля, а жители Фатграу и Хонои балянд — прихожанами мечети Ухада. В настоящее время, когда мечеть квартала Люля пришла в негодность, ее прихожане, не имевшие

возможности раставрировать свою мечеть, сделались прихожанами мечети Ухада.[1]

Приняв во внимание только что сказанное, можно сделать следующее заключение. Каждый из двух основных родовых групп Сангвора qaun, Назари и Сами, населяет, в основном, один из больших кварталов с его выселками. „Qaun'y Назари принадлежит квартал Каля, с прилегающими к нему выселками, в то время как род Сами владеет кварталом Ухад и его выселками. Из рода Сами в квартале Каля имеется лишь два представителя, братья Исмон и Резвон Негмоны, в то время как в кварталах Ухада представителей рода Назари совсем нет.

Квартал Гиргин населен представителями рода Назари-гиргини. Люля представляет собой тип смешанного квартала.

Таким образом, можно заключить, что основными родами, первоначально обосновавшимися на сангворской террасе, являются Назари и Сами, причем каждый из них поселился отдельно, особым кварталом. Впоследствии же, когда родственные связи ослабли, и вместе с различными выселениями и переселениями на развалинах рода окрепла сельская община, картина расселения приняла современный, более пестрый характер.

Родовой принцип наблюдается и в пользовании летними пастбищами. Внешне это выражается в распределении пастбищ между кварталами; но ведь в Сангворе последние, как мы видели, в своей основе, есть поселения родовые. Так, Каля с его выселками, Потергином и Гирангином владеют двумя летовками — „Джиздых“ и „Джаноль“, в то время как Ухад, Хонои балянд и Фатграу выходят на летовку, называемую „Нухуз“. К ним присоединяется и Люля. Четвертая летовка, не имеющая особого названия, принадлежит Гиргину и Сари ду. Этого распределения население Сангвора строго придерживается в своих ежегодных выпасах скота на летовке, в то время как внутри такой пастбищной общины нет никаких границ и стеснений для отдельных ее членов.

В то время, когда скот весной и осенью находится в кишлаке и для его пастьбы организуются пастушеские очереди — „наубати моль“ (naubati mol), он также разбивается на три стада, по числу основных кварталов Сангвора: Каля, Ухад и Гиргин, и пасется на различных пастбищах.

Мы видим, таким образом, на примере Сангвора, что родственные связи еще до настоящего времени могут быть нащупаны в таджикском кишлаке. Мы видим, что группа кровных родственников, осознающая себя как единое целое, как „qaun“, живет по преимуществу в одном месте, в особом квартале, являясь прихожанами одной мечети и сообща владея нераздельными летними выпасами.

---

[1] О мечети и находящемся при ней „доме огня“ как общественном здании подробно будет сказано ниже, при рассмотрении сельской общины.

Но можем ли мы сказать, что род является в настоящий момент бытующей формой социальной организации, что он живет до сего времени. На это приходится дать только лишь отрицательный ответ. Живой формой общежития к моменту революции в горном таджикском кишлаке являлась сельская община. Показать эту общину, развившуюся из родовой организации через общину семейную, — задача нашего дальнейшего изложения. Но вот здесь мы сталкиваемся с некоторыми трудностями, относящимися к области изложения материала. Некоторые институты родовой организации естественно сохраняются и в дальнейших ступенях развития общества, семейной и сельской общине. Часто приходится затрудняться в том, в каком месте следует говорить о том или другом явлении.

Таков, напр., вопрос о только что упомянутых летовках. Рассматривая их с точки зрения сельской общины, они являются ее неотъемлемым атрибутом, общинной собственностью кишлака — общины Сангвора, для удобства разделенными между отдельными кварталами. Но мы видели выше, что здесь проглядывает еще родовой, кровно-родственный принцип. То же самое можно сказать и в отношении общинных домов-мечетей, рассмотрение которых мы произведем в связи с изучением сельской общины. По тем же самым причинам и вопросы наследования будут разобраны в следующих главах, хотя здесь также сказывается влияние родовых принципов.

Но вернемся к роду. Итак, у горных таджиков — это учреждение уже отжившее, сохраняющееся только в виде отдельных пережитков; но тем интереснее для нас изучение этих пережитков, свидетелей далекого прошлого.

Просматривая те характерные черты родовой организации, которые были свойственны как североамериканским, так и греческим родам, указанные Морганом и дополненные Энгельсом,[1] мы замечаем, что часть из них была связана с организацией управления. Такими чертами являлись: выбор и смещение старшин и военоначальников и родовой совет. Естественно, так же как мы уже замечали при рассмотрении племенных пережитков, эти функции рода должны были отпасть вместе с его гибелью как живого социального организма.

Сюда же может быть отнесена и адоптация, поскольку ею в основном преследовались цели увеличения мощи данного рода, что было важно только тогда, когда род представлял собой еще жизнеспособный организм.

Но другие характерные черты рода, которые могли ужиться и не шли прямо вразрез с новой организацией, до сих пор еще сохранились в изучаемом нами обществе. Таковы общие родовые кладбища, родовая экзогамия, родовая солидарность и взаимопомощь, родовая вражда с воспоминаниями о кровной мести и родовые святыни.

---

[1] Ф. Энгельс. Происхождение ..., стр. 108—111, 123—125.

Каждый род, даже самый малочисленный и представленный лишь одной-двумя семьями, имеет отдельное кладбище. Так, в Сангворе имеются следующие кладбища: Назари, Сами, Дехкон, Махсум, Замын, Бузаки, Тавакили, Сони, Назари-гиргини, Хушхамад, Саид Сафара и Карим Зарифа. Последний хотя и принадлежит к роду Назари, но территориально отделен, проживая в Сари-ду, и его семья имеет отдельное кладбище.

Захоронение умершего происходит на его родовом кладбище. Если же умирает женщина, происходящая из какого-либо рода, проживающего в Сангворе, и выданная в другой род, то ее относят хоронить на родовое кладбище ее отца. Так, женщина из рода Назари, вышедшая замуж в род Сами, хоронится на кладбище рода Назари.

Одним из основных признаков родового строя является экзогамия. Род, как правило, экзогамен, в то время как племя эндогамно.

Наличие родовой экзогамии отмечает у кафиров Гиндукуша Робертсон: „Все кланы тесно связаны брачными узами. Действительно, так как все кафиры практикуют в известной мере многоженство и так как ни один из них не может взять жены ни из собственного клана, ни из клана своей матери, ни из клана матери своего отца, то легко себе представить, в каком тесном родстве они все состоят друг с другом".[1] Э. Реклю замечает, что „... зиагпуш смотрит на всех молодых девушек деревни, как на своих сестер".[2]

Название кишлака	Взято в род Назари	Выдано из рода Назари
Урфати пойон	2	2
Дараи кальп	—	1
Мадынгат	—	1
Урфати боло	2	3
Лоджирк	—	1
Шейхо	—	1
Дарахтак	4	1
Нусай	2	1
Бурса	2	1
Работи Хух	—	1
Рога	—	1
Гузавод	1	—
Скат	2	—
Над	1	—
Риова	1	—
Найгуфт	2	—
Сангвор (род Назари)	8	8
Сангвор (другие роды)	13	9
	40	31

Насколько эти институты бытуют еще в изучаемом нами районе, показывают приведенные ниже факты, собранные при помощи наших анкет. Род Назари в Сангворе (13 семей) в данное время имеет 40 женщин, взятых в род в качестве жен, 31 женщину рода Назари, выданных замуж в чужие семьи.

Из числа этих женщин 8 человек, происходящие из рода Назари, вышли замуж в собственном роде все же остальные взяты в род Назари или выданы из этого рода исключительно в пределах Вахио-боло.

[1] Дж. С. Робертсон, цит. соч., стр. 24—25.

[2] Э. Реклю, цит. соч., стр. 78.

Таким образом, мы видим, что родовая экзогамия уже значительно нарушена, дальние родственники, происходящие из одного qaun'a, заключают между собой браки, хотя процент этих браков не очень велик. С другой стороны, гораздо более стойко сохранилась племенная эндогамия. В роде Назари мы не находим ни одного случая заключения браков не в среде племени вахиочей. Правда, для современности это обстоятельство не является категорическим императивом. Известен ряд случаев в других родах, когда женщин брали из нижнего Вахио, с Ванджа, Дарваза и т. п.; но такие случаи все же насчитываются единицами. Близкое соседство, общие интересы, родственные связи, трудовая деятельность, общность говора — все эти обстоятельства постоянно содействуют тому, что племенная эндогамия еще сравнительно редко нарушается.

Но могла ли в чистом виде сохраняться родовая экзогамия там, где не существует уже самого родового строя? Характеризуя греческий род, стоящий уже на ступени разложения, Энгельс говорит: „род греков... уже отнюдь не архаический род ирокезов... Материнское право уступило место отцовскому; этим появляющаяся частная собственность пробила первую брешь в родовом строе. Вторая брешь явилась естественным следствием первой: так как после введения отцовского права имущество богатой наследницы переходило бы при ее замужестве к ее мужу, а значит в другой род, то был бы нарушен основной принцип всего родового права. Поэтому и не только допустили, но и сделали обязательным для такого случая, чтобы девушка выходила замуж внутри своего рода в интересах сохранения за последним ее имущества".[1]

Частная собственность уже разрушила родовой быт у горных таджиков и, естественно, не могла не затронуть до известной степени и родовой экзогамии.

Отдельные немногочисленные высказывания некоторых авторов по этому вопросу рисуют картину еще более полного нарушения экзогамных правил среди таджиков и припамирских иранцев. М. С. Андреев указывает, что: „в отношении степеней родства браки заключаются очень широко. Нельзя жениться только на родной сестре, родной тетке и родной племяннице. В остальных степенях родства брак разрешается".[2]

„Смешанные браки, — говорит Зарубин, — по возможности избегаются горцами Рушана. Если иногда таджики, главным образом, по мотивам экономического свойства и выдают своих дочерей на-сторону, чаще всего за киргизов, то все-таки жен для своих сыновей берут исключительно из своей среды... Мало того, сравнительно редко заключаются браки с неродственницами, чужеродками (b'egâná); подобные браки хотя допускаются, но вызывают не особенно одобрительное к себе отношение.

---

[1] Ф. Энгельс. Происхождение..., стр. 123.

[2] М. С. Андреев. По этнологии Афганистана, стр. 40.

Чаще всего берут в жены сестер — двоюродных, троюродных, четвероюродных (patiš, čabutbiô — patiš и xiǐ) как со стороны отца, так и со стороны матери. Такой брак считается самым нормальным...

Можно взять еще дочь брата или сестры (xėr), но на тетках (mėc) нельзя жениться даже в отдаленных степенях. Нельзя также жениться на единоутробных или единокровных сестрах (bâγi yax)".[1]

Наши собственные исследования в Вахио-боло нигде не подтвердили столь близких родственных браков. Так, напр., среди указанных 8 случаев женитьбы на родственницах нет ни одного случая брака ближайших агнатных родственников. Кузенные браки, правда, широко распространены и даже являются предпочтительными по мнению населения, но это браки между сыном сестры и дочерью брата, о чем будет речь в своем месте. Случаи же браков между агнатными кузенами, по-местному между bacaji amak и duxtari amak, нам совершенно неизвестны.[2]

Обратимся теперь к пережиткам, связанным с родовой взаимопомощью.

Распространенные в феодальную эпоху формы эксплоатации, так называемые „шарики" и „хашар", несомненно, некогда являлись чисто товарищескими приемами совместной обработки земли, родовой взаимопомощью и поддержкой.

---

[1] И. И. Зарубин. Материалы и заметки по этнографии горных таджиков. Долина Бартанга, сборник М. А. Э., 1918, V, в. 1, стр. 133—134.

[2] Вопрос о родственных браках у иранцев разбирается К. А. Иностранцевым в его работе: „Обычаи прикаспийского населения Персии в X веке" „Основываясь на сообщении Макдиси о том, что в посещенных им странах ... не женятся на иноплеменных и не выходят замуж за таковых", автор обращается к вопросу о так называемом „родственном браке" у индоевропейцев, и, в частности, у иранцев. Автор отмечает, что у некоторых индоевропейских народов замечается отрицательное отношение к этому браку (индийцы, римляне), у других положительное (иранцы, греки). Предполагается, что отрицательное отношение основывается на первоначальной индоевропейской экзогамии, покоившейся на чисто социальных условиях (нельзя было продавать девушку родственникам). Древняя семья была „агнатична" и поэтому можно было жениться на дочери дяди с материнской стороны, но нельзя было жениться на дочери дяди с отцовской стороны. У иранцев же этот первоначальный обычай пошел по линии „родственных браков".

Далее автор приводит обширную литературу, возникшую по этому вопросу, и констатирует, что „родственный брак" „имеет непосредственное отношение к „эндогамии", т. е. к тому обычаю, по которому члены родственной группы женятся и выходят замуж лишь в среде той же группы". Однако автор считает, что нужно особенно внимательно отнестись к примерам, подтверждающим существование „родственного брака", и что нам важна констатация его как обычая, а не как примеров отдельных случаев женитьбы знатных лиц.

С нашей точки зрения самый факт запрещения выхода замуж за „иноплеменника", если действительно имелось в виду именно племя, ничего не говорит против родовой экзогамии, при которой вполне закономерна племенная эндогамия. Не вдаваясь в критику приводимого автором материала, который как относящийся к древнему Ирану выходит за пределы нашей работы, заметим лишь, что последнее приведенное нами замечание автора является необычайно симптоматичным в том отношении, что здесь, очевидно, мы имеем дело с „родственными браками", совершавшимися из-за религиозных или династических соображений и не могущими поколебать теории родовой экзогамии.

Начнем с „шарики". Самый термин происходит от арабского слова „шарик", что значит в переводе „товарищ", „соучастник". Под ним подразумевается совместная обработка земли, пахота, посев, жатва, уборка урожая и другие работы.

„Шарики" первоначально, очевидно, предполагало простое кооперирование труда и средств производства, рабочего скота, инвентаря, а также семян, причем вопрос о земле в то время еще не ставился, так как последней было достаточно.

В Сангворе до наших дней этот первоначальный вид кооперированного труда сохранялся в „шарики" на богарных (неполивных) землях. Заключается он в том, что кто-либо, имеющий землю на богаре и не обладающий достаточными силами и средствами для ее обработки, приглашает другого работать совместно, причем все, т. е. личный труд, семена, скот, инвентарь, вкладывается сторонами одинаково; при разделе урожая владелец земли получает несколько бóльшую долю.

Характерно, что такой вид „шарики" возможен лишь на богарных землях. Богарной земли имеется излишек, она значительно менее ценна, чем поливная земля, урожай с нее ниже и подвержен риску в случае невыпадения дождя, наконец, богарную земли может вновь освоить всякий, распахав дикий участок где-либо на склоне гор, и очистить его от камней.

Таким образом „шарики" на богарных землях ближе всего напоминает то положение, когда вопрос о частной собственности на землю еще не ставился. Ведь и та небольшая доля урожая, которую владелец богарной земли получает сверх половины урожая, может быть рассматриваема как компенсация труда, первоначально затраченного им на освоение новой земли.

Другим видом такой простой кооперации является обычай так называемого „альгоу" (algou). Между двумя родственными хозяйствами, из которых каждое имеет по одному быку (в основном такие хозяйства являются бедняцкими), устанавливается соглашение, что каждый хозяин будет пользоваться обоими быками на время пахоты поочередно. Каждый пашет свою землю самостоятельно, причем два дня быки находятся в пользовании одного хозяйства, следующие два дня в пользовании другого. Обычай „альгоу" собственно не носит названия „шарики" и приводится нами лишь как пример простой кооперации средств производства.

Весьма часто встречается в Бухаре обработка земли на началах товарищества „ширкат", а именно дворы с малым количеством скота соединяются вместе, чтобы составить „кош", т. е. пару упряжных для пахоты быков, и в таком случае обработка производится по очереди полей того и другого члена товарищества хозяевами полей. Иногда приходится видеть, что в плуг запрягают лошадь и быка".[1]

---

[1] А. Губаревич-Радобыльский. Экономический очерк Бухары и Туниса, СПб, 1905, стр. 32—33.

Но наиболее типичным видом „шарики", практикующимся на поливных землях, являются те его формы, которые связаны с эксплоатацией, основанной на частной собственности на землю.

Эти формы лишь по своему названию являются товарищескими, в то время как по существу дела здесь сталкиваются два антагониста: владелец основного средства производства, каковым является поливная земля, и продавец своего труда, вовсе лишенный основных средств производства (безземельный), или имеющий недостаточное количество их (малоземельный).

Этит вид „шарики" заключался в следующем. Лица, владевшие избытком земли, отдавали ее в обработку другому лицу, причем последний сеял свои семена, сам трудился со своим собственным инвентарем и в результате отдавал половину урожая владельцу земли.

По обычаю, когда урожай бывал обмолочен и сложен в кучу на гумне, после отдачи „ушра" и других налогов, являлся владелец земли и забирал свою половину. При этом арендатор земли здесь же обязан был передать владельцу земли один „ман" (кувшин) коровьевого масла и один кусок „карбоса" (кустарной материи), что называлось — „каўна" (kauna). „Кауна" давалась за то, что обмолоченная солома оставалась у арендатора.

Если „шарики" возобновлялось и на следующий год, то арендатор должен был из своей части урожая обеспечить также и семена.

Практиковался и другой вид „шарики", менее кабальный, когда один из участников давал семена и землю, а другой свой скот и труд; урожай также делился пополам.

Такой шарикерской земли много было в кишлаке Урфати-боло. Так, Кабир Бедмог и Зарди Мазори из Сангвора имели землю в Урфати-боло, которую много лет обрабатывала семья Наби, жителя Урфати-боло, своей земли почти не имевшего. Такую же землю в Урфати-боло имел и Зайнутдин Зайналь, наиболее зажиточный и старейший представитель gaun'a Назари.

Отдавали свою землю в „шарики" не всегда только зажиточные дехкане. Бывали случаи, что какой-либо середняк, обладавший небольшим участком земли, очень отдаленным от его дома и доставшимся ему по какому-либо наследственному праву, — сдавал его в „шарики".

Такая земля могла образоваться вокруг так называемого „хоки гоиб" (xoki ojib), как называлась усадьба, пришедшая в запустение, причем ее дом, заброшенный и никем не поддерживаемый, развалился и пришел в негодность. Естественно, что такие случаи не могли быть часты.

Назир из Найгуфта вместе со своими „бачаи-амаками" (родственниками) имел клочок земли в Гиргине (раньше здесь был их „хок" — усадьба, но дом завалился и пришел в негодность). Вместе с пахотной землей был небольшой участок, покрытый травой, а также несколько деревьев (яблони, тополя). Так как землю из-за дальности расстояния

Назир не мог обрабатывать, то отдавал ее в „шарики" Султану Гуляку из Гиргина. Но несмотря на то, что родители Назира были некогда зажиточными, сам он был бедняк и почти безземельный. В 1922 г. Таур Зариф из Сангвора предъявил свои права на этот хок, выставив двух свидетелей из Сангвора, и судья — „кази" Фазлетдин приговорил деревья и луговой участок Тауру Зарифу, оставив Назиру только землю. Несомненно, если бы не была проведена земельная реформа, этот клочок земли рано или поздно по приговору „сильных мира сего" также ушел бы из рук Назира.

Но, повторяем, такие случаи были исключением, и самые объекты эксплоатации были невелики. Как правило, землю в „шарики" могли отдавать лишь те, кто владел ею в большом количестве, следовательно, зажиточные крестьяне, чиновники, духовенство, „ишаны" и пр. Так оно и было на самом деле. Вся почти земля Сидика и мулло Михтоджа, сангворских баев, семьи „ишанов" в Арзынге, „кози" Каландара и Косим бая, крупных чиновников в Лоджирке, сдавались дехканам в обработку на правах „шарики". Если мы обратимся к Нижнему Вахио, то земли ишана Султана в Язганде обрабатывались „шарики"; тем же способом обрабатывались обширные земельные угодья Сагырдашта, принадлежавшие дворовым людям Калай-хумбского бека и самому беку.

Мы видим, таким образом, как прикрываясь старинным безобидным термином, родовой институт совместной обработки земли выродился в весьма распространенную форму жестокой эксплоатации.

Взгляд на „шарики" как на форму взаимопомощи, выродившуюся затем в одну из форм эксплоатации, разделяют и некоторые другие авторы.

В. Дынин говорит о „шарики" в долине Зеравшана: ... земля вдов и малолетних сирот обрабатывается обычно на условиях шарики, т. е. товарищества, которые встречаются также и в отдельных наиболее безземельных селениях. Самая распространенная форма такого товарищества выражается в подобных случаях в том, что один предоставляет в распоряжение другого землю, а этот последний дает рабочий скот, орудие и участвует кроме того собственным трудом в обработке поля, урожай же делится пополам.[1]

Л. Дембо, анализируя земельный строй Средней Азии, посвящает целую главу так называемому „чайрикерству" или „издольщине". „Вполне, возможно, — говорит он, — что первоначально на более низкой ступени хозяйственного развития чайрикерство действительно было товариществом но постепенно... более зажиточные получили возможность эксплоатировать экономически более слабых своих товарищей. Под той же внешней формой стало скрываться по существу нечто совершенно другое. История знает много примеров, когда слова, обозначавшие какие-либо понятия

[1] В. Дынин. Очерк быта горцев верховьев Зеравшана, Изв. Турк. отд. РГО, 1914, X, в. I, стр. 44.

сохраняются, в то время когда сущность этого понятия уже совершенно не соответствует буквальному смыслу этого слова. То же самое могло произойти со словом „чайрикер", которое по мнению некоторых является испорченным словом „шарак", что значит „товарищ".[1]

Отметим также статью Б. Карпа „Краткий очерк производственных отношений с.-х. Таджикистана",[2] где автор разбирает различные формы „шарики", причем некоторые основаны на компанейских началах, а другие представляют собой форму кабалы.

Чрезвычайно любопытны споры из-за земли, обрабатывавшейся ранее в порядке „шарики", произошедшие в Вахио-боло в 1933 г. при организации колхозов. Местные земельные органы, очевидно, буквально поняв термин „шарики" как товарищескую кооперацию, дали следующее разъяснение по джамсоветам. Если при организации в кишлаках колхозов где-либо окажется земля, обрабатываемая в порядке „шарики", и одна из договорных сторон вступает в колхоз, то в качестве поощрения для вступающего и эта земля отходит в колхоз.

Это разъяснение отвечает духу советского трудового законодательства лишь в том случае, если в колхоз вступает арендатор шарикерской земли, но прямо противоречит ему, если вступает в колхоз другая сторона, т. е. лицо, сдававшее эту землю в эксплоатацию и получавшее за это половину урожая.

Приведем один из многочисленных случаев. Кабир Бедмог и Зарди Мазори, по социальному положению середняки, имели небольшие участки земли в соседнем кишлаке Урфати-боло, обрабатывать которые из-за их отдаленности они не считали целесообразным, а сдавали их исполу в порядке „шарики" некоему Наби. Наби своей земли не имел вовсе и обрабатывал в течение ряда лет указанную землю, половину урожая отдавая упомянутым сангворцам. Кабир Бедмог и Зарди Мазори вступили в колхоз, а Наби остался единоличником. Тогда первые потребовали передачи земли Наби в колхоз и джамсоветом было вынесено соответствующее решение в их пользу. Потребовалось энергичное вмешательство в это дело, обжалование решения в район и разъяснение там истинной сущности института „шарики", чтобы сохранить за Наби трудовые права на обрабатываемую им землю.

Мы видим, таким образом, что коллективизация в Вахио-боло, создавая и укрепляя социалистический сектор дехканского хозяйства, в то же время ставит и разрешает те вопросы, которые своевременно не были разрешены земельной реформой, ломая на своем пути феодально-родовые пережитки.

„Хашар'ом" называется обычай коллективной помощи соседу, односельчанину или родственнику, не могущему по тем или иным причинам справиться с какой-либо срочной сельскохозяйственной работой. Причи-

[1] Л. Дембо. Земельный строй Востока, Л., 1927, стр. 80—81.

[2] Материалы к вопросу о земельных отношениях в Таджикистане, Средазгосплан, Сталинабад—Ташкент, 1930.

ной может быть болезнь, недостаток рабочих рук и пр. Тогда, после обсуждения в мечети, назначается на определенный день „хашар". В этот день все сородичи выходят на данный участок поля и всем миром, обычно в один день, выполняют необходимую работу, причем никакой платы за это дело не берется. Хозяин лишь обязан дважды за день устроить угощение для всех работающих.

„Хашар" широко распространен среди горных таджиков и соседних народов. Супруги Наливкины упоминают о нем в Фергане: „Окучивание дынь, джугары, кукурузы и хлопчатника производится обыкновенно особыми рабочими — около городов поденщиками, а в кишлаках, по большей части, взаимной помочью (ашар)".[1] О „хашаре" в Дарвазе и Каратегине говорит Г. Арандаренко: „... запашка и уборка жатвы в значительных хозяйствах выполняется подмогой родственников за дневные харчи..."; [2] ... при выносе удобрения в поле... применяются помочи, называемые „йора"..." — пишет Андреев о таджиках долины Панджшир.[3] О „помочи" у жителей Ишкашима и Вахана во время летнего (второго) посева рассказывает тот же автор, причем в этом случае помощью обслуживаются поочередно все жители селения.[4] О „хашаре" у горцев верховьев Зеравшана упоминает В. Дынин.[5]

Интересен материал Андреева по поводу „хашара" при выработке железа в долине р. Вандж. Этот материал говорит о том, что „хашар" существовал не только в земледелии, но и в промыслах.

„Обычай нанимает рабочих за плату совершенно не существует и вместо того имеется очень интересный обычай взаимообмена трудом — помочи, называемые „хашар". Эти товарищества взаимопомощи составляются определенным кругом лиц, подобно тому как существует взаимообмен молоком или обмен работой быками при пашне. В один раз, напр., все участники идут работать к одному члену артели, закладывающему домницу, а в другие разы тот же самый закладчик должен ходить как рабочий к прочим бывшим или будущим участникам его выплавки на их закладки домницы. Пища подается хозяином домны в усиленном размере, как всегда бывает на „хашар".[6]

Но со временем обычай „хашара", первоначально имевший форму родовой и соседской помощи, был использован феодалами для безвозмездной обработки своих земель силами дехкан, причем он потерял уже свой добровольный характер и сделался обязательным. Другими словами,

---

[1] В. Наливкин и М. Наливкина. Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы, Казань, 1886, стр. 20.

[2] Г. Арандаренко. Дарваз и Каратегин, Военный сборник, 1883, № 11, стр. 156.

[3] М. С. Андреев. По этнологии Афганистана, стр. 24—25.

[4] М. С. Андреев и А. А. Половцев. Материалы по этнографии иранских племен... стр. 21—22.

[5] В. Дынин. Очерк быта горцев..., стр. 44—45.

[6] М. С. Андреев. Выработка железа в долине Ванча. Ташкент, 1926, стр. 14.

под обычаем „хашара“ в феодальном обществе скрывалась форма барщинной эксплоатации. Эта форма, так же как и „шарики“, широко практиковалась в Вахио-боло упомянутыми уже выше феодалами и баями.

Одной из форм взаимопомощи являются женские артели по сливу молока, носящие название „pejvoz“ (пейвоз). Сущность их состоит в том, что несколько хозяйств объединяются, сливают свое молоко и пользуются им поочередно, каждый в течение нескольких дней, в зависимости от количества молочного скота в том или другом хозяйстве. Пейвоз преследует цель максимального сосредоточения молока в одних руках, чтобы разом можно было бы заготовить побольше молочных продуктов. Явление это довольно широко распространено среди горных таджиков и описано довольно полно в литературе.[1]

В Сангворе и в других кишлаках Вахио-боло можно наблюдать, что пейвозы устраиваются чаще всего между хозяйствами кровных родственников.

Тот же родственный принцип наблюдается и при организации в Сангворе артелей золотоискателей. Каждая такая артель состоит из четырех человек, мастера, — „usto“ (усто) и трех рабочих — „mar“ (мар).

Мастер подбирает себе помощников в своем доме или же в доме своих близких родственников.

Для всестороннего выявления родовых пережитков остановимся еще на таких явлениях, как родовая месть и родовая вражда.

Классовое общество, пришедшее на смену родовому строю, создало новые группировки, новую солидарность и новые противоречия, похоронившие под собой родовое самосознание, а вместе с ним и родовую вражду. Но иногда неожиданно по какому-либо поводу вдруг оживает старое родовое самосознание.

Праздник Рамазан в Сангворе жители кварталов Каля и Ухада в прежнее время всегда встречали вместе. Если праздник приходился на зиму, — то в одной из мечетей, если же праздник был летом, то в небольшом яблоневом садике близ квартала Каля. Шесть лет тому назад, по обычаю, общинное угощение было устроено в этом садике. Во время угощения один человек qaun'a Сами принялся делить мясо сваренного барана. Один из присутствовавших, принадлежавший к qaun'у Назари, сделал замечание, что его обделили мясом. Произошла перебранка, кончившаяся дракой между указанными двумя лицами. Присутствовавшие повскакали с мест и каждый стал вступаться за своего сородича. Произошло общее побоище, причем qaun Назари единодушно дрался против qaun'a Сами.

С тех пор оба рода-квартала стали встречать праздник отдельно. Лишь в 1933 г. обе враждующие стороны примирились. Примирителем

---

[1] Е. М. Пещерова. Молочное хозяйство горных таджиков, прил. к книге М. С. Андреева „По Таджикистану“, I, Ташкент, 1927.

выступил некий Тамлихо, работавший заведующим кооперативом по золоту, родом из Лоджирка, и пользовавшийся большим авторитетом среди местного населения. 26 января 1933 г. жители Каля были приглашены Ухадом на праздничное угощение в мечеть. Гости были посажены на почетные места и им были предложены лучшие угощения, причем сами хозяева доедали объедки из посуды гостей. На следующий день такое же угощение было устроено в Каля, а гостями были ухадцы. Так состоялось примирение.

„Вообще у горцев в верховьях р. Пянджа родственные чувства сильно развиты. Напр., в случае нанесения обиды за потерпевшего вступаются его родственники; если на кого-нибудь наложен штраф или пеня, то родственники же помогают при выплате, производя раскладку между собой. Перед началом какого бы то ни было дела затевающий его всегда советуется с родственниками и только тогда принимает окончательное решение".[1]

Покажем еще на примере коллективизации, как иногда бывает живуча даже в наши дни родовая солидарность и как она подчас может быть использована классовым врагом.

Весной 1933 г. после проведения разъяснительной работы среди дехкан выявилось, что многоземельные кишлаки по долине Оби-Арзынг, а также Сангвор имели желание организовать колхозы. К моменту оформления колхозов, т. е. к началу весенней посевной, население большинства кишлаков чуть ли не поголовно записывалось в колхозы. И в самом джамагатском центре, в кишлаке Сангвор почти все бедняцкие и середняцкие хозяйства вошли в колхоз; пример здесь показали партийные и советские работники, вступив первыми. Выбрав правление, разбившись на бригады, колхозники приступили к работе.

В это время вернулась часть дехкан, уходившая в Дарваз и Каратегин на золотодобычу; некоторые из них присоединились к своим родичам, вошедшим в колхоз, а другие, наиболее зажиточные, категорически запротестовали против того, что их хозяйство оказалось в колхозе. Артели старателей вернулись из Дарваза, а там на берегу Пянджа была проведена соответствующая агитация из-за кордона со стороны бежавших ранее в Афганистан и каким-то образом перебравшихся на наш берег баев. Такая же агитация против коллективизации проводилась и в самом Вахио-боло духовенством, бывшими эмирскими чиновниками и баями.

К этому следует прибавить разлад в самом колхозе, где действовали подкулачники. Их застрельщиком в Сангворе явился Хомид Восе, имевший одного быка и немного земли. Он был одним из авторитетнейших представителей и старейшин рода Назари и квартала Каля. Авторитет его был высок и потому, что он проживал в старейшем доме рода Назари, где по преданию некогда проживал сам родоначальник Назар.

---

[1] М. С. Андреев и А. А. Половцев. Материалы по этнографии иранских племен Средней Азии, стр. 19—20.

Этот же Хомид был избран колхозным бригадиром упомянутого квартала. Будучи по существу бедняком, Хомид был в тесной дружбе с кулачеством и духовенством. Когда в колхозе началась пахота, Хомид так распределил землю, что на долю каждого колхозника выпала обработка своей собственной земли и на своих же быках. Кроме того, с самого начала была проведена кампания против учета труда, и таким образом работа в бригаде или, вернее, сама бригада начала разваливаться. Так подготовлялось разложение колхоза.

На одном из общих собраний выступил некий Мурасо, заявив, что его втянули в колхоз насильно, в то время как он уходил на старательские работы. Колхозники не осудили это выступление, хотя для всех была очевидна его нелепость, так как в отсутствии Мурасо его сыновья сами записались в колхоз, а по возвращении он и сам подтвердил это. Здесь же со стороны инструктора райисполкома было предложено всем колхозникам, вовлеченным „насильно", выйти из колхоза. В результате персонального опроса присутствующих вышло из колхоза 2—3 хозяйства, но на следующий день, под предводительством Хомида Восе, из колхоза вышла большая группа хозяйств, и к концу дня из 45 хозяйств в колхозе осталось только 13, в числе которых были коммунисты, комсомольцы и советский актив.

В дальнейшем, количество хозяйств в колхозе снова увеличилось за счет лучшей части середняков кишлака, воочию убедившихся в преимуществе коллективного хозяйства.

О случаях кровной мести сохранились лишь предания, где правда, очевидно, перемешивается с вымыслом. Так в кишлаке Рога существует следующее предание. Когда-то здесь проживали две большие семьи, принадлежавшие к различным родам. Каждая из них насчитывала до 12 братьев. Однажды один из братьев был убит при каких-то обстоятельствах представителями другого рода. Возгорелась кровная месть, продолжавшаяся много лет. В результате ее с каждой стороны было убито по несколько человек. Противники подстерегали друг друга из-за угла, в поле, в горах, оба дома превратились в осажденные крепости, нормальная жизнь стала невозможной. Как-то утром один из братьев семьи, жившей в доме на пригорке, проснулся и потянулся за тыквой с жевательным табаком — „носом". Но тыква оказалась пустой. По мнению местных жителей, если человек, употребляющий „нос", на долгое время лишится этого снадобья, то он становится невменяемым. То же самое случилось и с упомянутым персонажем предания. Он вскочил, выбежал из дома, побежал вниз и, не помня себя, вбежал в дом своих кровных врагов. Первым побуждением удивленных хозяев было убить пришедшего. Но затем, когда выяснилось, что он пришел за „носом", в душе хозяев стали бороться два чувства: гостеприимства и мщения. Первое перевесило и, в результате, между обоими родами был заключен мир.

При общей фантастичности этого предания несомненным является то, что оно так или иначе отражает институт когда-то существовавшей кровной мести.

Интересен факт, имевший место в Сангворе и связанный с выкупом крови. Фарид Карим, сын Карима Саиба из Потергина, женат на некоей Садаф, дочери Кутбетдина, хозяйство которого ныне ликвидировано как кулацкое. Садаф выдана за Фарида, как говорят вахиочи, „за кровь". Произошло это по следующему поводу. Несколько лет тому назад одна девушка из рода Кутбетдина во время летнего половодья стала тонуть в р. Оби-мазор, переправляясь со своими родственниками вброд верхом. Случайно на берегу оказались двое юношей из дома Карима, к которым за помощью и обратились родные погибавшей. Юноши бросились на помощь и, в результате, все трое утонули. Тогда, по предъявлению претензии, Кутбетдин выдал свою дочь замуж за Фарида.

Об аналогичном обычае у афганцев говорит Аристов: „В западных афганских племенах вознаграждение за убийство мужчины определяется в двенадцать девушек или молодых женщин, поступающих в замужество за родственников убитого, без уплаты за них калыма, а напротив, с безвозмездным за половиною из них приданым; за лишение руки, носа, глаза, полагается шесть девушек, за зуб — три и т. д.".[1]

У Андреева в отношении таджиков Афганистана: „В особенности большой выкуп, куна, полагается при убийстве, уплачиваемый ближайшими родственниками или наследниками убитого... Родственники и наследники убитого могут... или отпустить его на свободу за обусловленный выкуп „хунбо" (خون بها „цена крови") или казнить. Выкуп... бывает крайне тяжелый, выражающийся в отдаче участков земли, дома, а также „чом и сумора", т. е. девушки, которая выдается со стороны убийцы за кого-нибудь из родных убитого без уплаты последним за нее вена".[2]

В кишлаке Сафедорон (Нижнее Вахио) имеется большой участок земли, называемый „хурамшайойи" (xuramṣajojī). Предание, связанное с ним, гласит, что этот участок был уплачен одним родом другому как выкуп за убийство членом первого рода представителя второго.

Об отдаче имущества в выкуп за кровь у припамирских иранцев сообщает А. Серебренников: „Еще реже бывают случаи убийства, повторяющиеся один-два раза в десять лет и наказываемые штрафом в 1000 тенег в пользу семьи убитого... В случае несостоятельности убийцы у него отбирается все движимое и недвижимое имущество. Хотя по понятиям бедняков-таджиков сумма в 1000 тенег., т. е. около 250 руб., является весьма значительной, тем не менее и она считается недостаточной оценкой человеческой жизни, вследствие чего допускается и нередко практикуется в этих случаях кровная месть — хун".[3]

---

[1] Н. Аристов. Англо-Индийский Кавказ, стр. 473.

[2] М. С. Андреев. По этнологии Афганистана, стр. 20.

[3] А. Серебренников. Очерк Шугнана, Воен. сборн., 1895, № 12, стр. 421—422.

В заключение отметим, что зачастую и места поклонения, так называемые „мазоры", особо почитаемые деревья, камни и могилы, выступают как родовые святыни. Связываясь, обычно, с именем какого-либо полулегендарного предка, они как бы оказывают особое покровительство данному роду и, если такой мазор приобретает более широкую популярность, представители последнего становятся „шейхами" при мазоре, собирая в свою пользу те немногочисленные приношения, которые делаются случайными путниками. Перечисление таких мазоров заняло бы слишком много места. Укажем лишь на весьма известный мазор Хазрати-Бурха, превратившийся из родовой святыни рода Бобо-ходжи в племенную святыню Вахиочей и даже ставший известным далеко за пределами Вахио-боло.

Совокупность всех приведенных в настоящей главе данных позволяет нам с уверенностью сказать, что на своем историческом пути развития горные таджики не миновали стадии родового быта, одного из этапов первобытно-коммунистической формации. Другой вопрос, что стадия эта — дело, вероятно, довольно отдаленного прошлого и потому многие ее черты, переживающие в современности, могут быть прослежены лишь при более внимательном наблюдении.

Мы закончим эту главу указанием на то, что исследователи, сталкивавшиеся с таджиками, отмечают те черты их характера, которые, несомненно, сложились на стадии родового быта и о которых по отношению к ирокезам говорит Энгельс на последних страницах главы „Ирокезский род" цитированной выше книги.

Англичанин А. Борнс во время своего путешествия в Бухару еще в 30-х годах прошлого века отметил следующее: „Природные жители Бадахшана суть таджики, до того склонны к общежитию и следовательно к гостеприимству, что во всей стране их хлеб, как рассказывают, не продается..."[1]

Позднее, в 70-х годах Арандаренко так рисует характер жителей Дарваза и Каратегина: „Как и у всех первобытных, неиспорченных народов, в характере горцев особенно выдается добродушие, с общественным призрением сирот, вспыльчивость, кровомщение (хундор), уважение к старшим, к чужой собственности, правдивость, твердость в слове, отважность на все случаи опасности с полным презрением трусов, терпеливость, стоическая выносливость всяческих лишений в борьбе с природой, с социальными явлениями, расположение к гостеприимству до готовности каждого поделиться хотя бы и со случайным гостем последними крохами домашнего хозяйства.[2]

---

[1] А. Борнс. Путешествие в Бухару, М., 1849, т. III, стр. 292.

[2] Г. Арандаренко. Дарваз-Каратегин, Воен. сборн., 1883, № 12, стр. 311.

II. ПАТРИАРХАЛЬНАЯ СЕМЕЙНАЯ ОБЩИНА

Как мы пытались это показать в предыдущей главе, родовой быт у горных таджиков Вахио-боло — дело, вероятно, довольно отдаленного прошлого. Он разложился раньше, чем смог быть изучен как живой организм новейшими исследователями, он не оставил также о себе никаких письменных свидетельств, сохранившись лишь в виде отдельных переживаний, которые были нами рассмотрены выше.

Отсюда ясно, что те конкретные условия, которые привели к разложению родовую организацию в Вахио-боло, остаются, да, пожалуй и навсегда, останутся нам неизвестными. Но у нас нет оснований отрицать, что здесь действовали те же причины, которые привели к разложению родовых, первобытно-коммунистических отношений в других местах, у других человеческих групп.

Изученные пережитки показывают, что тот род, который их оставил, находился уже на стадии разложения, ибо этот был отцовский род. „Материнское право уступило место отцовскому; этим появляющаяся частная собственность пробила первую брешь в родовом строе" — говорит Энгельс.[1]

На основании длительного и терпеливого изучения источников Энгельс мог дать общую картину разложения родовых отношений под влиянием „новых, общественных движущих сил" — повышения уровня производительных сил, накопления богатств, дальнейшего разделения труда, возникновения обмена и частной собственности. Повышение роли мужчины в производстве доставило последнему влиятельное положение в семье, его стремления передать наследование богатств своим детям привело к установлению патрилинеального счета родства. Отцовский род был последним этапом рода.

„Первый результат установившегося таким образом единовластия мужчин сказывается в том, что с этих пор появляется промежуточная форма — патриархальная семья".[2]

Что же такое представляет собой патриархальная семья? Данные, которые мы находим в работах Моргана и Энгельса, сводятся к следующему.

Морган дает такое патриархальное определение семьи, цитируемое затем Энгельсом: „Организация известного числа свободных и не

[1] Ф. Энгельс. Происхождение..., стр. 123.

[2] Там же, стр. 79.

свободных людей в семье под властью отца в целях обработки земли и охраны стад домашних животных была основной характерной чертой этой семьи".[1] Далее Морган говорит: „Сущность ее составляла власть патриарха над ее членами и ее имуществом. Скорее соединение некоторого числа лиц в неизвестной до тех пор форме рабского и зависимого отношения, чем полигамия, сообщало патриархальной семье атрибуты оригинального учреждения".[2]

Энгельс, приводя первую цитату Моргана, прибавляет, что „существенной чертой (патриархальной семьи. *Н. К.*) является включение в состав семьи несвободных и отцовская власть; поэтому законченным типом этой формы семьи служит римская семья".[3] Несколько далее, после краткого обзора патриархальных домашних общин у южных славян, русских и германцев, где власть отца была менее абсолютной, чем это обычно представлялось у римлян, Энгельс замечает, что в „последнее время весьма подвергаются сомнению как абсолютная власть домохозяина, так и бесправие по отношению к нему остальных членов (римской. *Н. К.*) семьи".[4]

Характеризуя далее патриархальную семью, Энгельс приводит следующую цитату из Маркса: „Современная семья содержит в зародыше не только рабство (servitus), но и крепостное право, так как она с самого начала имеет установку на земледельческий труд. Она заключает в себе в миниатюре все противоречия, которые позднее широко развиваются в обществе и его государстве".[5]

Сведя воедино все вышеизложенные высказывания Моргана и классиков марксизма, можно установить следующие характерные черты большой патриархальной семьи:

1) Соединение нескольких поколений кровных родственников в одну семейную общину, что определяет величину „большой" семьи.

2) Отцовская власть, не являющаяся однако абсолютной властью.

3) Включение в семейную общину рабов.

4) „Установка на земледельческий труд", что позволяет говорить о патриархальной семье, как о едином хозяйственном организме — экономической единице. Характеризуя связь поземельной общины с патриархатом, Ковалевский замечает, что здесь „семья стала рабочей артелью, а земля — ее общим имуществом".[6]

В приведенном определении патриархальной семьи, или патриархальной домашней общины, если рассматривать ее с точки зрения не только

---

[1] Л. Морган. Древнее общество, стр. 275.

[2] Там же.

[3] Ф. Энгельс. Происхождение ..., стр. 79.

[4] Там же, стр. 81.

[5] Там же, стр. 80.

[6] М. М. Ковалевский. Очерк происхождения развития семьи и собственности, 1895, стр. 52.

семейных отношений, но и с точки зрения единого социально-экономического организма, обратим внимание на ту ее характерную черту, что она является соединением нескольких поколений кровных родственников. Таким образом, родовые отношения, связь по родству сохраняется и здесь. Патриархальная домашняя община в этом смысле напоминает своего предшественника — род. Как нам представляется, таким, именно, образом следует нам понимать высказывание М. Ковалевского по этому вопросу: „... современная задруга с ее выборным главой — не более как вымирающий род".[1] „... роды, позднейшими разветвлениями которых и являются семейные общины".[2] „... семейная община не более как позднейшая представительница того же кровного родового начала".[3] „Господство родового быта... вполне уживается с существованием семейной общины как подразделения рода".[4] „Гораздо определеннее можем мы высказаться о процессе образования так называемой семейной общины. Она не более как последнее из разветвлений рода".[5]

Мы остановились специально на высказываниях М. Ковалевского потому, что считаем его крупнейшим специалистом в этом вопросе, многие положения которого были приняты Ф. Энгельсом.

Но указанные положения требуют уточнения и некоторого дополнения. Если стать на точку зрения Ковалевского, то никакой принципиальной разницы между родовой организацией, основанной на отцовском счете родства, и патриархальной семейной общиной не существует.

Но существенным здесь является вопрос о семейных отношениях. На основании всех высказываний Энгельса мы знаем, что характерной формой семьи для рода, в том числе и отцовского, была парная семья.

Эта семья не является экономической категорией — она не совпадает с родовой организацией. Напротив, в домашней общине семья, приближаясь уже к моногамной форме, становится впервые экономической единицей (чем в полной мере делается ее приемница — индивидуальная моногамная семья), и в качестве экономического целого она становится „организационным единством",[6] какими не являлась парная семья при родовом строе.

Если при родовом строе форма общежития (род) не совпадала с семьей, то в домашней общине или патриархальной семье оба они сливаются вместе. Не случайно, поэтому, что термины „патриархальная семья", „домашняя община" и, наконец, „семейная община" не могут быть противопоставлены друг другу, они по своему значению совпадают.[7]

---

[1] М. М. Ковалевский. Родовой быт, стр. 6.

[2] Там же, стр. 20.

[3] Там же, стр. 20.

[4] Там же, стр. 80.

[5] Там же, стр. 87.

[6] См. работу Е. Ю. Кричевского. Марксизм и социал-фашистские извращения в вопросах семейных отношений первобытного общества, Изв. ГАИМК, в. 81, 1934 г., стр. 46.

[7] Ф. Энгельс. Происхождение..., стр. 79—82, 163, 168—169.

Сопоставляя родовую организацию с домашней общиной, мы не должны забывать положения Энгельса, что в процессе перехода одной в другую „отдельная семья сделалась силой и угрожающе поднялась против рода".[1]

* * *

Мы уже говорили о том, что конкретные условия, при которых происходило разложение родовой организации в изучаемом нами районе, остаются нам неизвестными. На каком уровне были производительные силы горных таджиков в тот момент, как развивалось разделение труда и как происходил процесс возникновения частной собственности при разложении рода, мы не знаем. Но мы знаем, что в результате этих процессов у горных таджиков возникла патриархальная семейная община. Настоящая глава и будет посвящена ее изучению, поскольку местами она дожила до современности и могла быть подвергнута непосредственному изучению.

Сведения о больших семьях у афганцев мы находим у Ковалевского: „Общественной единицей у афганцев,— говорит он,— является не малая семья, а союз нескольких семей, живущих в одном дворе, другими словами, большая семья..."[2]

Некоторые данные о существовании патриархальной семейной общины в отдаленном прошлом у иранцев приводит академик В. В. Бартольд в связи с анализом понятия „кед". Приведем эти данные, заслуживающие, с нашей точки зрения, большого интереса.

„В одном из текстов, относящихся также к Бухаре, родом со „слугами" дихкана называются его „кедиверы". Последний термин образован от иранского „кед" (кет) или кеде, означавшего „дом" в несколько более обширном смысле, чем „ханэ". „Ханэ", как арабское „бейт", было отдельным жилым домом в тесном смысле слова, „кед" или „кеде" передается арабским „дар"; в это понятие, кроме собственного жилища главы дома, входили жилища его отделенных сыновей и других родственников, хозяйственные постройки и т. п., причем все эти постройки находились внутри одной общей ограды. Сюда относится и хорезмийское слово „кат", как называли в Хоросане пространство в степи, окруженное стеной (или валом), хотя бы внутри этого пространства ничего не было... „Кедиверы" были членами и обитателями „кеда"; во главе „кеда" стоял „кедхуда" (кедхуда — буквально „господин кеда"). С понятием о „кедхуда" первоначально связывалось понятие о власти над семьями и потомством, в мусульманский период идеального „кедхуду" представляли себе в виде заботливого хозяина...".[3]

---

[1] Ф. Энгельс. Происхождение..., стр. 192.

[2] М. Ковалевский. Родовой быт, стр. 19.

[3] В. В. Бартольд. История культурной жизни Туркестана, стр. 37.

Что семейные общины сохранились до последнего времени у горных таджиков, можно заключить из тех отрывочных сообщений различных авторов, которые имеются по этому вопросу.

При описании Дарваза и Каратегина Арандаренко сообщает: „... у горцев совершенно не практикуется выдел из хозяйства женившихся сыновей, не практикуется и раздел имущества, а действует кооперативный закон".[1] В другом месте той же работы автор, говоря о величине семей, указывает, что величина их колеблется „в зависимости... от бытовых порядков или раздробляющих домохозяйства выделами, или же удерживающих общий семейный союз (тирок) несколько поколений".[2] А Снесарев о том же Каратегине сообщает, что там „хозяйств в 3—4 души почти совсем нет..., а с другой стороны, семьи в 15—20 и даже более членов попадаются совсем уже не редко... таджики избегают деления семей, и женатые сыновья долго живут под кровлей отца, что делается как по экономическим соображениям, во избежание лишнего дробления земель, так и по принятому у таджиков воззрению на семейные начала..."[3]

А. А. Семенов пишет, что в Каратегине и Дарвазе существуют особые зимние помещения, представляющие собственность нескольких семей, куда последние и перебираются на холодное время года. Мы склонны думать, что здесь идет речь о родственных семьях и об их общем большом доме, о чем речь будет ниже.[4] О семейных общинах у припамирских иранцев говорит М. С. Андреев; так он упоминает одну семейную общину в Вахане, насчитывавшую 116 человек членов.[5] О совместном проживании „целым родом", когда в одном доме живет несколько родственных малых семей, упоминает афганский автор Бурхан-уд-Дин-хан, описывая таджиков Бадахшана.[6]

Обратимся теперь к цифровым данным. Некоторые исследователи пытались, несмотря на то, что статистика не была в почете в Бухарском эмирате, вычислить средние цифры для величины домохозяйств по отдельным районам. Арандаренко говорит, что для всей Средней Азии

---

[1] Г. Арандаренко. Дарваз и Каратегин. Воен. сборн., 1883, в. 12, стр. 303.

[2] Там же, в. 11, стр. 157.

[3] А. Снесарев. Восточная Бухара, СПб, 1906. Ярким примером того, насколько можно доверять сведениям, полученным путем расспросов отдельных случайных лиц, показывают следующие слова К. Абрамова, лично никогда не бывшего в Каратегине: „Так как, вообще говоря, каратегинцы небогаты, и пахотной земли у них недостаточно, то семейство у них не состоит, как в Самарканде или Ташкенте, из многих пар, а каждый, женивший сына, отделяет его и обзаводит своим собственным домом и хозяйством. К. Абрамов. Записка о Каратегинском владении, составленная по расспросам, Изв. Русск. геогр. о-ва, 1870, т. V, отд. 2, стр. 109.

[4] А. А. Семенов. Этнографические очерки Зеравшанских гор, Каратегина и Дарваза, М. 1903, стр. 41, 42, 44.

[5] М. С. Андреев и А. А. Половцев. Материалы по этнографии иранских племен Ср. Азии, стр. 20–21.

[6] Бурхан-уд-Дин-хан и Кушкеки, Каттаган и Бадахшан, Ташкент, 1926, стр. 131, 140—141, 154.

эта цифра колеблется по различным местностям между 3 и 7.[1] Васильев среднюю цифру для Каратегина (долина р. Сурхоб) определяет в 5 человек на двор.[2] Снесарев дает более высокую цифру, а именно 7—10 человек.[3]

Из числа послереволюционных авторов укажем на Б. Пальмина, статья которого напечатана в сборнике, посвященном земельным отношениям в Таджикистане, и вышла в 1930 г. Объектом этой работы является Гармский вилайет или округ, объединявший в то время 6 туманов или районов; из них четыре — Джиргиталь, Нусратабад, Хаит и Оби-Гарм — расположены в долине р. Сурхоба-Вахша, т. е. составляют страну, известную под названием Каратегин: пятый, Тавильдаринский район — долина р. Хингоу (включая и Вахиоболо); шестой, Калай-хумбский — собственно страна Дарваз со включением долин рек Ванджа и Язгулома. Автор отмечает наличие в Гармском вилайете очень крупных семей; в среднем на 1 хозяйство приходится по вилайету 6.2 человека, тогда как в других районах республики 4—5 человек. По его мнению причиной здесь является сохранение пережитков родового уклада, имеющего основой натуральный характер сельского хозяйства. Он отмечает также, что наиболее крупными по

Туманы	В среднем на 1 хозяйство приходится членов семьи по группам													
	Необлагаемые налогом хозяйства	С доходностью до 150 р.	150—200 р.	200—250 р.	250—300 р.	300—350 р.	350—400 р.	400—450 р.	450—500 р.	500—600 р.	600—700 р.	700—800 р.	800—900 р.	900—1000 р.	св. 1000 р.	По вилайету
Джиргиталь	4.3	5.6	6.5	7.4	7.7	7.0	6.4	9.1	4.0	9.9	—	10.5	—	—	16.0	5.0
Нусратабад	5.6	7.0	8.6	10.3	11.2	12.2	11.4	13.4	11.7	10.0	11.0	—	—	—	—	6.1
Хаит	5.1	6.7	8.3	9.2	10.0	10.7	11.3	15.3	—	13.3	7.0	—	—	—	—	5.9
Оби-Гарм	5.1	5.8	7.1	8.6	9.5	7.1	8.4	10.1	13.5	20.3	11.5	11.5	—	23.0	19.5	5.7
Тавиль-дара	4.8	11.7	9.1	11.4	13.9	15.1	16.7	16.8	18.0	24.0	—	—	—	—	—	7.3
Калай-Хумб	5.5	9.1	10.6	12.4	13.9	15.6	17.0	18.0	17.7	22.0	26.5	24.0	32.3	—	—	7.5
Итого	5.2	7.5	8.4	10.1	11.3	11.8	13.2	15.0	15.8	18.2	21.5	17.5	32.3	23.0	18.3	6.2

[1] Г. Арандаренко. Дарваз и Каратегин, Воен. сборн., 1883, в. 11, стр. 157.

[2] Васильев. Краткие статистические описания Каратегина, Сб. геогр., топ. и стат. мат. по Азии, 1888, XXXIII, стр. 15.

[3] А. Снесарев. Восточная Бухара.

количеству членов семьи являются хозяйства наиболее высокой доходности.[1]

Приведенная таблица крайне интересна в том отношении, что она показывает бесспорную связь между величиной семьи и доходностью хозяйства: чем зажиточнее хозяйство, тем крупнее оно по числу своих членов.

Естественно, что более высокая доходность хозяйства может быть объяснена большим количеством работников в нем, но с другой стороны, насколько нам известно из личных наблюдений, зажиточные хозяйства, хозяйства байские и бывших чиновников в подавляющем большинстве случаев избегают разделов и живут в нераздельности.

То же самое было замечено в Фергане среди оседлого населения супругами Наливкиными: „... в среде богатых и главным образом купеческих семей, — пишут они, — встречаются примеры вполне безраздельного хозяйства родителей и нескольких женатых сыновей"[2] и т. д.

Таблица также интересна и своими средними цифрами по отдельным районам. Мы видим, что все четыре района Каратегина дают цифру ниже средней по вилайету, а более высокие показатели имеют Вахио (Тавильдаринский район) и Дарваз с Ванджом и Язгуломом (Калай-хумбский район).

Обратимся к другому, более раннему автору, Кузнецову.[3] Его работа посвящена Дарвазу, который в широком смысле всегда обнимал собой также и Вахио, т. е. бассейн р. Хингоу. Таким образом, объектом изучения Кузнецова являлись два последних района таблицы, дающие более высокие показатели.

Дарваз трудно доступная высокогорная страна, не имевшая до настоящего времени никаких путей сообщения, кроме едва проходимых горных троп, сохранявший в силу этого бо́льшую натуральность хозяйства, чем Каратегин, естественно характеризуется и бо́льшей сохранностью нераздельных семей.

Но каковы показатели отдельных районов в самом Дарвазе? Ответ на этот вопрос даст картограмма на стр. 47, составленная на основании сведений Кузнецова; последний группирует их по амлякдарствам — податным единицам бывшего эмирата.

На этой картограмме мы видим, что самые низкие показатели дают низовья р. Хингоу (район, примыкающий к Каратегину) и побережье Пянджа с административным центром всего Дарваза, бекской столицы Калай-хумбом в середине; мы видим, что эти показатели растут от низовий Хингоу, вверх по течению этой реки, и от Калай-хумба в двух

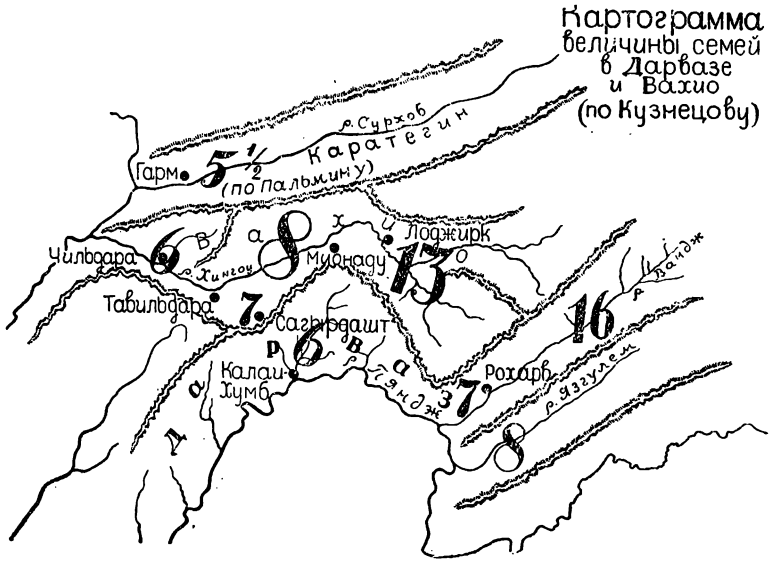
---

[1] Материалы к вопросу о земельных отношениях в Таджикистане, под ред. Б. Карп. Средазгосплан, Сталинабад — Ташкент, 1930, стр. 177—178.

[2] В. Наливкин и М. Наливкина. Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы, Казань, 1885, стр. 214.

[3] Кузнецов. Дарвоз, Новый Маргелан, 1893.

направлениях: вверх по Пянджу к Памиру и по направлению к среднему течению р. Хингоу; мы видим, наконец, что истоки р. Хингоу (Вахиоболо) и р. Вандж, берущие начало из малодоступных и редко населенных горных районов, примыкающих к снежному узлу Гармо, дают наиболее высокие показатели. Из них первое место занимает долина р. Ванджа.



Данные Кузнецова показывают, таким образом, что большие семейные общины следует искать в Вахио-боло и в долине р. Ванджа.

* * *

К моменту революции преобладающей формой социальной жизни в кишлаке Вахио-боло была соседская или сельская община. Ей будет посвящена следующая, третья глава нашего исследования. Ее предшественница, семейная патриархальная община, к этому времени успела уже почти окончательно распасться.

Мы уже указывали во введении, что, сравнивая данные, приводимые Арандаренко, и современные, можно констатировать деление больших семей за последние 40—50 лет. Эти современные данные, сравниваемые с только что приведенными сведениями Кузнецова, показывают, что средний состав семьи за время с конца прошлого столетия для Вахио-боло понизился с 13 до 10 человек.

Таким образом, если мы допустим, что все горные таджики в свое время прошли стадию патриархальной семейной общины, то нужно будет

признать, что Вахио-боло в процессе разложения этой общины занимает среднее место между Ванджем и остальными районами горного Таджикистана.

Мы могли бы путем расспросного метода реконструировать семейную общину в Вахио-боло, так как воспоминания о ней до сего времени еще живы среди более пожилой части населения. Но нам кажется, что условия существования этой общины будет целесообразнее изучить на Ванджском материале, где нам удалось наблюдать ее непосредственно в течение последних лет. Такое обращение к материалу соседнего района, не являющемуся непосредственным объектом нашей работы, будет тем более извинительно, что население долины Ванджа имеет теснейшую связь с населением Вахио-боло и половина жителей верхнего Ванджа являются переселенцами из Вахио-боло.

Поэтому, остановясь лишь очень кратко на характеристике состава домохозяйств в Вахио-боло, мы обратимся к долине Ванджа.

Еще до сих пор повсеместно в Вахио-боло отделение женатых сыновей хотя и практикуется иногда, но обычаем не принято и по возможности избегается. Раздел происходит чаще всего уже после смерти главы семьи, отца, когда оставшиеся братья не могут ужиться друг с другом.

Приведем данные о семье сангворского жителя Карима Соиба, происходящего из qaun'a Назари.

Глава семьи — Карим Соиб, 70 лет, имеет двух жен. Первая Халифа, 65 лет, происходит из кишлака Нусай, вторая Собира, 40 лет — из кишлака Урфати пойон. Старшая жена была бездетной, тогда как от второй Карим имеет двух сыновей и двух дочерей. Старшая — Гульнисаро, 22 лет, замужем за Мухабадом в кишлаке Нусай, а младшая — четырехлетняя Кундуз живет при родителях.

Оба взрослых сына живут при отце. Фарид 26 лет, женат и имеет трехлетнюю дочь. Младшего же Шамсутдина, 18 лет, отец также только что женил на девушке из квартала Люля, Кобиле. Так как последняя еще очень молода, то сам Карим следит за тем, чтобы между молодыми не было бы физической близости.

Вообще отец систематически вмешивается в личную, интимную жизнь сыновей. Несмотря на свой преклонный возраст и наличие двух сыновей работников, Карим, уже почти неработоспособный, является фактическим распорядителем своего хозяйства. Так, несмотря на то, что Фарид, кандидат КП(б) Тадж. и работник милиции, и комсомолец Шамсутдин подали заявление о вступлении в колхоз, отец категорически отказался от этого и их хозяйство осталось единоличным.

Домашним хозяйством заведует старшая жена Карима Халифа, у которой находятся и ключи от кладовых и без ее разрешения ни вторая жена, ни снохи не могут ничего взять.

Такая женщина, заведующая продуктами в доме, носит специальное название „елич" (elic).

Приведем еще один пример семьи, где женатые братья живут не разделившись. Иормахмад Султан, 40 лет, является главой семьи, так как его отец умер. Он имеет жену и пятерых детей, из которых старшему мальчику 15 лет. Вместе с ним живут его братья Муновар и Али, оба женатые. Кроме того, в доме живет мать Иормахмада-Нийозбегим, а также мать жены Иормахмада-Ширмо. Последняя является хозяйкой в доме, так как Иормахмад Султан при своей женитьбе был принят в дом тестя, который (дом) затем, в виду отсутствия других родственников его жены, перешел к роду Иормахмада.

В связи с совместным проживанием женатых братьев, следует отметить здесь один старинный обычай, сохранившийся по имеющимся у нас данным как в Вахио-боло и на Ванджe, так и в Хлозе. Для ритуального омовения после совершения полового акта требуется вода. Так как обеспечить на ночь всех членов семьи теплой водой затруднительно, то на кувшин с такой водой, оставляемый в очаге, устанавливается очередность, причем внешне она выражается в том, что очередной мужчина в данную ночь вешает на главный столб свой халат.

На наш взгляд объяснение этого обычая следует искать в групповом браке, о пережитках которого будет сказано ниже.

* * *

Река Ванджe, берущая начало с ледников высочайшего в СССР горного узла Гармо, на всем своем протяжении течет по довольно широкой (до двух километров ширины) долине, тянущейся километров на восемьдесят, и впадает в р. Пяндж, в том месте, где последняя, покидая теснины западных склонов Памира, делает крутой поворот на запад. Прямо против впадения р. Ванджа в Пяндж крутыми уступами поднимаются снежные горы Афганского Бадахшана. Долина Ванджа представляет собой глубокую впадину между хребтами Ванджским и Дарвазским; оба они несут на себе вечные снега. Ванджский хребет отделяет долину Ванджа от соседней долины р. Язгулом, а Дарвазский — от истоков долины р. Хингоу, т. е. страны Вахио-боло.

Перевалы, соединяющие долину Ванджа с соседними долинами, высоки и мало доступны и в большинстве своем открыты несколько месяцев в году, да и то лишь для пешего движения.

Долина расположена на значительной абсолютной высоте. Верхний ее край достигает 2500 м, а нижний — 1700. Следствие этого является приятный умеренный климат, способствующий развитию земледелия.

Поселения (кишлаки) расположены, как и везде в горном Таджикистане, на речных террасах и конусах выноса боковых притоков. Население Ванджа, превышающее 5000 человек, проживает в 36 кишлаках. Административно Ванджd разделен на 4 сельсовета и входит в Кала-и-хумбский район Таджикской ССР. Национальная принадлежность населения — таджики, говорящие на дарвазском диалекте.

Важнейшим видом труда является земледелие. Вандж имеет сравнительно большие площади земли, пригодные для обработки. Здесь не наблюдается той земельной тесноты, которая характерна для соседних долин Памира, Язгулома, Дарваза и Вахио. Вандж снабжает избытками своего хлеба эти соседние долины и по праву называется их житницей. На Вандж как на источник хлебного снабжения смотрели также и бывшие распорядители политических судеб Ванджа — дарвазские (калай-хумбские) шахи, ханы и другие феодалы. Одному из них приписывается поговорка: „Vançi man gançi man" — „Мой Вандж — мой амбар".

Наличие этих сравнительно больших земельных просторов, процесс освоения которых происходил, повидимому, постепенно, наложило определенный характер на производственные отношения на Ванджe, которых мы коснемся несколько позже. Кроме того, оно привлекало на Вандж многочисленных переселенцев из соседних, скудно наделенных землей, долин, особенно из Вахио-боло.

Земледелие на Ванджe носит, главным образом, поливной характер. Основными культурами являются пшеница и ячмень, затем — горох, просо, бобы, лен и некоторые другие культуры.

В нижней части долины (до высоты 1800 м) разводят хлопок, в небольшом количестве, исключительно для собственного потребления. Выделяется также Вандж своим садоводством. В той же нижней части долины преобладает тутовое дерево[1] (его ягоды составляют излюбленную пищу населения), абрикос, черешня, вишня; в верхней же культивируются, главным образом, яблоки, различные сорта груш, грецкий орех. Из орехов добывается ореховое масло, идущее в пищу. Яблоки хранятся впрок в сыром виде, или сушатся и перемалываются на муку, носящую название „sev pust".

Скотоводство также имеет большое значение для населения, особенно в верхней части долины. Летом скот выгоняется на высокогорные пастбища-летовки, на которые выходят около середины июля, а возвращаются 1 сентября. Весной и летом скот пасется близ кишлака, а зимой содержится в стойлах. Широко практикуются женские артели по сливу молока — „пейвозы".

Из промыслов крупное значение имеет выработка железной руды местного происхождения и выделка железных изделий. Выплавка железа, совершающаяся крайне примитивным способом, требует большого количества рабочих рук; поэтому для задува горна, обычно, соединяются несколько соседей и организуется артель в 12—15 человек. Железо передается специальным мастерам-кузнецам, изготовляющим готовые изделия, за что они берут с хозяев железа одну вещь из каждых изготовленных десяти. Часть готовой продукции (наконечники для плуга, топоры, серпы, подковы, гвозди, ножи и др.) шла в обмен в соседние долины.

---

[1] Шелковица.

„Ванч снабжает своим железом все соседние страны, окружающие его. Население последних само приходит в Ванч за покупками. Ванчцы свой товар не развозят. Торговля ведется исключительно в виде товарообмена. Вахыйочи (жители Вахыйо), преодолевая громадные перевалы, привозят в Ванч для уплаты за покупки домотканные шерстяные материи (чакман, чодар, то-варза), соль (вся соль получается из Вахыйо). Дарвазцы привозят в Ванч главным образом „карбос" — местной выделки бумажная бязь, местной выделки чалмы („салля") и соль, покупая ее сами в Ныжголо, в нижнем Вахыйо. Язгулемцы привозят чулки (шерстяные) и шерстяные подпруги, сушеный урюк, местную обувь („чорук"). Шугнанцы выменивают, привозя шерстяные халаты, чулки, кожу (для выделки обуви). С афганской стороны везут главным образом бумажную материю (карбос)".[1]

На обмен шел также излишек хлеба, пшеницы и ячменя, взамен которой ванджцы получали те же товары, что и за железные изделия, т. е. карбос, обувь, шерстяную материю и готовые изделия — халаты, тюбитейки и пр.

Предметом обмена служили и орехи, причем за очищенные от скорлупы 5 тюбитеек орехов получали один кусок домотканной материи в Дарвазе. В небольшом количестве обменивались также ореховое масло и сушеные фрукты (ягоды тута).

Все же главной статьей вывоза следует считать железные изделия и хлеб. Ввозилась же материя, изделия из нее и соль, так как последней на Ванджe совсем нет. Весь обмен до революции носил натуральный характер.

В производстве наблюдалось, главным образом, естественное разделение труда, о котором мы будем говорить при рассмотрении распределения обязанностей внутри большой семьи. Земледелием, в основном, занимались мужчины, тогда как молочное хозяйство и уход за молочным и мелким скотом лежал на женщинах.

Обращаясь к железоделательному промыслу, нужно отметить, что в то время как изготовление железных изделий имеет своих специалистов кузнецов, в выплавке железа такой специализации не наблюдается, а „все участники идут работать к одному члену артели, закладывающему домницу, а в другие разы тот же самый закладчик должен ходить, как рабочий, к прочим бывшим или будущим участникам его выплавки на их закладки домниц" (Андреев).

Не имея для прошлого Ванджа никаких статистических данных, трудно судить относительно того, насколько широко там практиковалось отходничество. Расспросы жителей в данном случае мало что дают, так как не имеется никакого критерия для ответов. Но все данные все же говорят за то, что, повидимому, отходничество хотя и практиковалось, но

---

[1] М. С. Андреев. Выработка железа в долине Ванча, Ташкент, 1926, стр. 17. Здесь же подробное описание производства добычи железа.

не было чрезмерно развито. На это прежде всего указывает то, что причиной отходничества не являлся недостаток продуктов питания. Большая часть населения могла прокормить себя собственными продуктами, беднота и батрачество всегда могли найти применение своему труду в самом Ванджe, хотя, в виде исключения, случаи отходничества именно по этой причине наблюдались. По заявлению местных жителей, главной причиной отходничества было приобретение (заработок) промышленных товаров для нужд семьи, а иногда и для уплаты „калыма" — платы за невесту, так как в эту плату всегда включались вещи, приобретенные в городах. Далее, мы уже цитировали М. С. Андреева, который указывает, что для обмена с Ванджем, обычно, приходили соседи, ванджцы же производили торг на месте. Имеющиеся у нас сведения говорят о том, что сами ванджцы редко и неохотно покидали родину.[1]

Вандж не имеет писаной истории. Сведения о прошлом Ванджа — это рассказы стариков, слышанные ими в свою очередь от их предков, большей частью полулегендарного характера.[2]

Представляя собой замкнутую долину-тупик, удаленную от исторических центров древности и лежащую в стороне от исторических путей, Вандж никогда, повидимому, не играл самостоятельный политической роли. Напротив, по дошедшим сведениям, в прошлом население Ванджа, занятое мирным земледельческим трудом, являлось объектом постоянных нападений соседей и должно было быть готовым ежеминутно защищать свое имущество, а часто и свою жизнь от различных посягательств.

Первоначально эти набеги производились алайскими и памирскими кочевниками-киргизами. Они спускались с Памира через ледяные перевалы Кашаль-аяк и Абду-Кагор и внезапно вторгались в долину; здесь они напа-

[1] Во время моего пребывания на Ванджe мне удалось выяснить, что жители Ванджа гораздо хуже знают перевалы через Дарвазский хребет в Вахио-боло, чем жители последнего знают те же перевалы. В Ванджe очень трудно найти проводников в Вахио-боло, тогда как, наоборот, проводников на Вандж из Вахио-боло найти всегда легко. При переходе с Ванджа в Вахио-боло мне удалось с большим трудом найти двух проводников, причем уже под самым перевалом оказалось, что они дороги как следует не знают, а ходили прежде лишь до своих летних пастбищ.

[2] Наиболее полные сведения по истории Дарваза, основанные, без сомнения, на расспросных сведениях, находим у Г. Арандаренко, в статье „Дарваз и Каратегин", Военный сборник, 1883, №№ 11—12; она же напечатана в другой работе того же автора „Досуги в Туркестане", СПб, 1889; затем в книге кап. Кузнецова „Дарвоз", Новый Маргелан, 1893. Все остальное представляет лишь крайне отрывочные и случайные сведения. Укажем: А. Борнс, Путешествие в Бухару, русский перевод, М., 1849, т. III, стр. 295—297 и 307—310; анонимная работа „Обозрение Кокандского ханства в нынешнем его состоянии", Зап. Русск. геогр. о-ва, 1849, 3, стр. 177; Г. Юль. Очерк географии и истории верховьев Аму-Дарьи, русский перевод, СПб, 1873, с примечаниями А. Федченко, стр. 28—29, 35—75; В. Ф. Ошанин. Каратегин и Дарваз, Изв. Русск. геогр. о-ва, 1881, т. XVII, в. I, Геогр. изв., стр. 52—53; Д. Л. Иванов, Путешествие на Памир. Изв. Русск. Геогр. о-ва, 1884, т. XX, в. 3, стр. 241—242; кап. Васильев. Краткое статистическое описание Каратегина, Сборник географических, топографических и статистических материалов по Азии, 1888, XXXIII, стр. 25—26; Д. И. Мушкетов. Рохар (Кала-и-Ванч), Изв. Русск. геогр. о-ва, 1916, т. LII, в. 3, стр. 240.

дали на кишлаки, убивая людей и грабя имущество, и затем уходили обратно вместе с награбленным и пленными. Последних они продавали в рабство в Фергану какандскому хану.

Набеги киргизов и увод ими населения в рабство относится, повидимому, к весьма отдаленной эпохе. Гораздо более свежо в памяти населения Ванджа то время, когда набеги с целью захвата людей и продажи их в рабство производили дарвазские феодалы, шахи и их приближенные. Увод в рабство ванджского населения практиковался последними вплоть до покорения горных таджикских княжеств эмиром бухарским, т. е. до 1877 г.

Согласно сохранившимся сведениям, дарвазские феодалы, захватывая на Ванджe людей с целью обращения их в рабов, сбывали их в чужие страны, главным образом, в Фергану, в Кокандское ханство. Исмоил-хон, дарвазский шах, оставлял у себя в Калай-хумбе лишь немногих, преимущественно девушек и мальчиков для своего гарема. Рабов продавали за деньги и обменивали на различные предметы, иногда даже на охотничьих собак.

Факт наличия рабства чрезвычайно характерен для стадии раннего феодализма, каким является эпоха Исмоил-хона и других дарвазских „ша". Это то самое рабство, которое было изобретено на заре зарождения классового общества, т. е. тогда же, когда мы наблюдаем становление патриархальной семьи. Это так называемое патриархальное рабство.

Характерно, что здесь на рабов еще не смотрели как на особую категорию людей, на особый „класс". Раб не являлся таковым в силу своего рождения, а лишь в силу случайных обстоятельств и мог легко снова стать свободным человеком. Рабы, проданные в Фергану, если им удавалось бежать и возвратиться на родину, являлись в Калай-хумб ко двору шаха или к его наместнику на Ванджe и, получив от него особую грамоту, снова занимали свой дом; если последний оказывался занят каким-либо другим лицом, то пришедший мог настаивать на его освобождении. Женщина, проданная в рабство и отданная замуж каким-либо купившим ее вельможей своему слуге или дружиннику, часто после смерти мужа становилась свободной и могла вернуться на родину.

Причиной того, что рабы не оставались в самом Дарвазе, было то, что здесь, в горной каменистой стране, где ни земледелие, ни скотоводство не могли никогда получить сколько-нибудь широкого развития, в рабочих руках не нуждались. Подвластный Ванджa давал продукты питания, добываемые путем внеэкономического принуждения, он же доставлял и рабов, которые имели хорошую цену на Ферганском рынке.

Как следствие увода в рабство населения Ванджа, где и без этого ощущался недостаток в рабочих руках, явилось переселение в Ванджa: в верхнюю часть долины — из Вахио, в нижнюю часть — из Дарваза.

Дарвазские феодалы вели непрестанные войны между собой из-за обладания властью над Дарвазом и соседними странами; как только кому-

нибудь из них удавалось стать „ша" — государем, он немедленно смещал всех старых наместников в провинциях и сажал на их место своих родственников. Точно также и в столице Ванджа Рохарве во времена шахов наместником всегда был родственник калай-хумбского владетеля. Так, по рассказам, у последнего самостоятельного шаха Махмад-Сиродж-хона наместником на Ванджe был его брат Махмад-хон, а двадцать два других братьев и близких родственников были наместниками в остальных провинциях.

Ванджский шах жил в Рохарвской крепости, вокруг которой находилась земля, дававшая 1000 паймона (640 центнеров) урожая пшеницы. Землю эту обрабатывали 15 дворовых людей шаха, а также дехкане окрестных кишлаков в порядке „хашара".

Система эксплоатации, повидимому, была очень не сложна. Шах имел дружину, состоящую из добровольцев — представителей наиболее знатных местных родов. Дружинники, называвшиеся наукарами, брали с дехкан поборы, причем в этом отношении существовал полный произвол. Концентрации земли в руках отдельных феодалов не наблюдалось. Феодалы-дружинники владели лишь непосредственно своими родовыми землями, так называемыми „xoki padar" — „земля отца", к обработке которых, подобно шаху, они привлекали дехкан путем „хашара". Количество наукаров было очень невелико.

Все остальное население платило налоги, которые имели чисто натуральный характер; твердо установленных размеров налогов не существовало. Критерием являлась здесь платежеспособность дехканина, с одной стороны, и произвол лица, собирающего налог, с другой. Существовала система, носившая название „pançou pançˇ amal" — „55 налогов", но платили это количество налогов, повидимому, не все хозяйства, а лишь некоторые, более платежеспособные. Наиболее распространенными налогами были следующие: 1) „ушр" — $^1/_{10}$ часть урожая зерна, 2) дудона" — один баран в год с хозяйства, 3) „хумс" — 1 лемех и 1 заступ, 4) „гоулюхча" — 2 коровы и 1 бык ежегодно с одного кишлака, 5) „саломи гилоз паз" — буквально „приветствие по поводу созревания черешен", по одной кринке масла с хозяйства, чтобы после вкушения черешен смягчить желудок шаха.

Собирали налог и следили за ходом его сдачи особые чиновники шаха — „мушрифы", а также „мирозоры" и „арбобы", составлявшие администрацию в кишлаках.

С приходом бухарцев мало что изменилось в системе эксплоатации. По рассказам стариков, бухарцы спросили население, какие налоги они хотели бы платить впредь, и население пожелало оставить старую систему налогов. Нововведением при бухарском управлении следует считать систему „танхо" — раздачи феодалам крепостных хозяйств. Жаловались отдельными дехканскими дворами не только новые бухарские сановники, но также дарвазская и выделившаяся в тому времени местная ванджская

феодальная знать. Здесь сказывается обычная и повсеместная в завоеванных странах политика бухарцев — снискивать себе расположение местной верхушки и тем самым крепче встать на ноги в новом крае.

В Калай-хумбе шаха сменяет эмирский чиновник-бек, а в Ванджe правит его наместник — „мир", также бухарский чиновник. При последнем находятся два других „мира", так называемых „мир дари хона", — „мир при дверях дома", из местной знати; каждый из них является администратором на одном из берегов р. Ванджа. Часто один из таких „мир дари хона" фактически распоряжался во всем Ванджe, а мир — наместник находился под его влиянием. Таков был, напр., Гульподшо, власть которого закончилась с приходом на Вандж Советской власти.

При бухарцах представители местной верхушки получают бухарские чины: „ишага-баши", „туксобо", „мурохур", караул-беги", а вместе с чинами и крестьянские хозяйства в „танхо". „Ишага-баши" имел до 15 дворов „танхо", „туксабо" — 5, „мирахуры" — 2—3 и т. д.

С этого времени все дехканские хозяйства делятся на две группы: а) „подшои" — „падишахские" хозяйства, платящие налоги эмиру бухарскому через мира и бека, и б) „танхо" — крепостные хозяйства, принадлежавшие и платившие налоги своим хозяевам — „танхохурам" — местным ванджским или дарвазским феодалам.

Таким путем были удовлетворены интересы местной знати, но также не нарушены и интересы знати дарвазской, испокон веков смотревшей на Вандж как на свою вотчину и получавшей оттуда все основные сельскохозяйственные продукты.

Крайне важно отметить здесь следующее обстоятельство. Развитие феодальных отношений на Ванджe идет по линии установления системы „танхо", дающей возможность отдельным феодалам путем взимания налогов с этих хозяйств в свою личную пользу концентрировать в своих руках значительные богатства. Но вместе с тем консолидации земельных богатств в руках этих же феодалов отнюдь не происходит; напротив, все крупнейшие местные феодалы владеют лишь сравнительно небольшими участками земли, лишь своими „хоки-падар", так же как это было и при шахах.

Так, перед революцией Гульподшо владел 100 паймона земли, „Ишага-баши" Изатшо — 75 паймона, другие феодалы по 20—25 паймона, т. е. столько же, сколько имела на Ванджe большая неделенная семья, или же немного больше. Эти земли обрабатывались путем „хашаров", устраиваемых по мере необходимости силами крепостных дехкан.

Причину описанного явления следует искать, на наш взгляд, в том, что при сравнительном земельном просторе на Ванджe крайне ценились рабочие руки, в которых всегда ощущался недостаток. Феодал был заинтересован не в большом количестве земельных массивов, которые сплошь да рядом некому было обрабатывать, а в большем количестве крепостных хозяйств, предоставленных ему для эксплотации и отдававших ему целиком свой прибавочный продукт.

Следствием же описанного явилось отсутствие на Ванджe столь распространенного в других странах Востока института „шарики" или „чайрикерства", отдачи в обработку земли ее собственником другому лицу на условиях получения половины или другой доли урожая. Здесь этот институт оставался совершенно неизвестным.

Вышеприведенный краткий очерк феодального прошлого на Ванджe дает возможность заключить, что на развитие здесь феодальных отношений, на ускорение темпов феодализации оказали влияние в известной степени причины внешние.

Но вместе с тем в эту эпоху элементы классового общества зарождались и непосредственно в самом Ванджe; бытовавший здесь ранее родовой строй распадался; об этом говорит нам появление на общественной сцене „благородных" местного ванджского происхождения, об этом свидетельствует также наличие на Ванджe в конце XIX в. и в XX в., вплоть до самой Октябрьской революции, большой патриархальной семьи как преобладающей формы общежития.

* * *

Большие семьи на Ванджe в настоящий момент необычайно быстро распадаются. Количество их с каждым годом резко уменьшается, и недалек тот момент, когда от них останется буквально одно лишь воспоминание. Обследования больших семей, произведенные летом 1934 г., показали что еще 3—4 года тому назад их количество было значительно больше, чем сейчас, и при обследовании часть из них приходилось реконструировать по их остаткам — малым семьям, путем расспросов восстанавливая то, что было еще живой действительностью в 1930 или в 1929 гг.

Во избежание недоразумения при чтении дальнейшего материала, считаем необходимым сделать следующее земечание. Советизация долины Ванджа, равно как и соседних областей, фактически относится лишь к 1928—1929 гг. До этой поры весь интересующий нас район служил неоднократно ареной борьбы с басмачеством. Существовавший на местах советский аппарат был донельзя засорен классово-чуждыми элементами; бывшие баи и эмирские чиновники фактически держали все управление в своих руках, владея принадлежавшими им до революции землями и другим имуществом. Лишь начиная с указанного времени, т. е. в течение последних 4—5 лет, укрепился советский аппарат, привлечены к управлению широкие массы трудящихся, выселены бывшие баи и чиновники, конфисковано их имущество и введено советское законодательство.

К этому же времени относятся и в большинстве своем разделы больших семей, хотя некоторые из них существуют еще и до сегодняшнего дня.

Поэтому, знакомясь с бытом этих семей, следует иметь в виду, что излагаемый материал в основном относится к старому дореформенному Ванджу, но что некоторые черты этого быта живы еще и до наших дней

и, вероятно, окончат свое существование лишь вместе с распадом последних больших семей в долине.

Приведем список обследованных семей: 1) семья Исмоила Сияха из кишлака Рохарв, до 1930 г. состоявшая из 22 человек; 2) семья Одина Роби из кишлака Удоб, до 1919 г. состоявшая из 43 человек; 3) семья Домбура Беназира из кишлака Седвад, до 1929 г. состоявшая из 54 человек; 4) семья Мулло Сатора из кишлака Рованд, до 1923 г. состоявшая из 50 человек; 5) семья Хисрау Бачамарда из кишлака Лянгар, состоявшая до 1929 г. из 54 человек; 6) семья Изатманд Алимахмада из кишлака Гарм-чашма, до 1931 г. состоявшая из 35 человек; 7) семья Бодуга Хушмахмада из кишлака Мургодга, состоящая в настоящий момент из 23 человек; 8) семья Мирзо Шера Хумора из кишлака Сытарг, состоящая в настоящий момент из 26 человек.

Для иллюстрации родственных отношений рассмотрим состав одной из таких больших семей. Возьмем наиболее многочисленную семью — лянгарскую семью Хисрау Бачамарда в том составе, в каком она была перед разделом 1929 г.

Предок Хисрау-Хасад-бек происходил из кишлака Гарм-чашма на Ванджe. Его отец выселился из Гарм-чашма, отделившись от своих братьев, и построил дом на месте теперешнего Лянгара. У Хасад-бека было 3 сына, один из которых Гариб был отцом Бачамарда, отца Хисрау.

После смерти своего отца, к моменту раздела 1929 г. Хисрау был старшим в доме. У него было две жены — Хизатхоним и Хайранисо. Затем в доме жили 12 детей Хисрау, 9 сыновей — Асрор, Ниджод, Мирон, Сирон, Абдурахмон, Ахло, Кува, Давлят и Чингиз и 3 дочери — Кивак, Тарфак и Хоним (дочерей, вышедших замуж и переселившихся в другой дом, мы здесь не перечисляем); дальше следуют жены трех сыновей (остальные были не женаты): Хавальмо — жена Асрора, Сайрам — жена Ниджода и Науруэмо — жена Абдурахмона. При них находились дети: у Асрора три дочери — Пшик, Муш и Кадак, у Ниджода два сына — Курт и Билоль и у Абдурахмона — сын Хисмон и дочь Масон.

Здесь же в доме проживали и братья Хисрау — Хумор, Нухоль Шариф и Хаваз. Семья Хумора состояла из четырех человек: его жены Талак, двух сыновей Шамсетдина и Мирзо и дочери Назрмо. Семья Нухоля состояла из семи человек: его жены Чини и трех сыновей — Сурхака с женой Суратмо, Мумина с женой Сафарбегим и Курбона; Сурхак имел дочь Ойна. Семья Шарифа состояла из 9 человек: его жены Чимкаля, 4 сыновей — Назара с женой Ходжи, Зубайда с женой Гульзида, Азора и Нишкарша и дочери Курбонмо; Назар имел сына Ханджа. Семья Хаваза состояла из его жены Робиха и дочери Соджида. Кроме того, в доме жил двоюродный брат Хисрау — Бокак (их отцы были братьями) со своей женой Турсук и дочерью Раджаб.

Таким образом, семья Хисрау состояла из 6 ветвей: пяти братьев и одного двоюродного брата с их потомством, детьми и внуками.

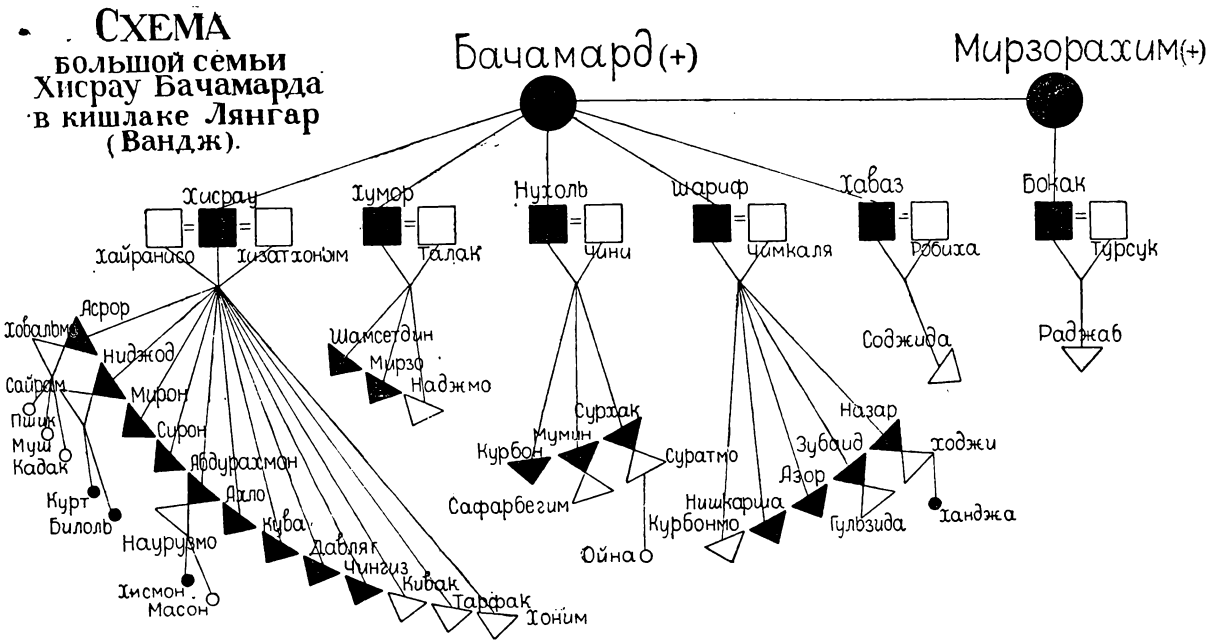


СХЕМА
большой семьи Хисрау Бачамарда в кишлаке Лянгар (Вандж).

В качестве второго примера приведем состав семьи Мирзо Шера Хумора, интересной тем, что она до сего времени еще проживает в нераздельности.

Глава семьи — Мирзо Шер Хумор, 35 лет; его личная семья состоит из жены Шарифмо, 25 лет, сыновей: Ахмада, 10 лет, и Ширишо, 1 года, и дочерей: Шурон, 8 лет, Хаво, 6 лет и Давлят-биби 4 лет. Затем следуют братья Мирзо Шера: Сано, 30 лет, и Бачагаля, 25 лет. Семья Сано состоит из его жены Зайналь, 20 лет, и двух сыновей — Бояка, 3 лет, и Иорака, 1 года. У Бачагаля жена Гандумак, 20 лет. Здесь же проживает мать всех трех братьев — Човук, 73 лет. Кроме того, в доме живет Кони, 56 лет, брат покойного Хумора, отца Мирзо Шера. При нем семья: две жены — Шакархоним, 35 лет, и Халифа, 40 лет, сыновья — Нурулло, 14 лет, Почук, 8 лет и Хушвахт, 3 лет, и дочь Шакнам, 7 лет. Здесь же в доме живут трое сирот-мальчиков: Джурабек, 8 лет, Нуш, 6 лет, и Джанги, 4 лет. Их отец Тутио, брат Мирзо Шера, умер, а мать вторично вышла замуж и ушла в другой кишлак, оставив детей.

Кроме того, в доме живет Шарифмо, 40 лет, троюродная сестра Мирзо Шера (их отцы были агнатные двоюродные братья) со своим сыном Джадак, 5 лет. Шарифмо, родом из этого же дома, была выдана замуж в другой дом, но после развода снова вернулась в дом Мирзо Шера.

В этой семье мы находим трех братьев с их семьями, их старуху мать, детей покойного четвертого брата, дядю со стороны отца со своей семьей и отдаленных, но тем не менее, агнатных родственников.[1]

Агнатное родство проходит красной нитью через оба приведенных примера родственных отношений. В доме проживают братья — дети главы семьи (в наших примерах в обоих случаях умершего) с их женами, взятыми из других семей, и их сестры до замужества, после которого они уходят в другой дом. Затем дети этих братьев, сыновья — постоянно, а дочери — до замужества. Следующее четвертое поколение (считая умершего главу) составляют несовершеннолетние.

Жилищем для такой большой семьи на Ванджe служит дом солидной постройки и сравнительно больших размеров. Дом представляет собой глинобитное или каменное помещение, поддерживаемое деревянными столбами. Окон в доме нет; их заменяет дымовое отверстие, расположенное в середине плоской кровли. Последняя состоит из деревянного перекрытия, покрытого в свою очередь сверху маленькими дощечками и заваленного слоем земли, обмазанной глиной.

Внутри дома всю среднюю его часть занимает обширный проход, величиной 4 × 8 м. Между проходом и стенами, вдоль двух длинных

[1] По поводу состава одной из больших семей в Вахане А. Бобринский сообщает: „... вся семья живет нераздельно и состоит из хозяина и его жены, из трех женатых сыновей, один из них бездетный, другой имеет одного сына и третий — двух. С ними же живут три женатых племянника; у одного из них три сына, у другого одна дочь, третий бездетный". Горцы верховьев Пянджа, М., 1908, стр. 80.

стен и короткой задней находятся глинобитные нары, носящие название „декун". Эти нары подразделяются на несколько частей, причем границей между ними являются небольшие деревянные перегородки или же просто уступ, так как отдельные части нар разнятся между собой высотой, колеблющейся от 80 до 120 см. „Декун", расположенный по правую руку от входа, обычно самый высокий, отделен еще также деревянной перегородкой от прохода и глинобитной стенкой от соседнего с ним среднего „декуна" правой стороны. В глинобитной стенке оставлено узкое отверстие для прохода. Этот „декун", высота которого доходит до 120 см, носит название „декуни сари новаджо", т. е. „декун у места для корыт", и представляет собой наиболее защищенный от постороннего глаза уголок в доме.

Смежный с ним „декун" (высотой 120 см), носящий название „сари дегдон, т. е. „у очага", несколько длиннее, но уже предыдущих, так как между ним и проходом имеется еще более низкий „декун" (80 см — 1 м), называемый „дари дегдон" — „дверь очага". В „сари дегдон" сделано углубление, имеющее выход на „дари дегдон". Это и есть очаг—„дегдон". На него ставится котел, так что края последнего несколько приподняты над плоскостью „сари дегдон". С „дари дегдон" подкидываются дрова в „дегдон".

Следующий „декун", высотой 1 м, называется „пуни дегдон" — „под очагом" или „кунзак" (вероятно „кунджак" — „уголок"); он находится в правом от входа, заднем углу. Рядом с ним, прямо против входной двери — „декуни шилакак" (значение названия неясно), высотой 80 см. Затем вдоль левой стены следуют: „декуни шахшин" — „место сидения жениха", один из почетных углов, связанный со свадебным ритуалом, высотой 1 м, в левом заднем углу дома; „декуни сари такья" (прибл. перевод: „место облокачивания, опоры"), высотой 80 см, у средней части левой стены; наконец, „декуни паси дар" — „за дверью", высотой в 1 м.

Каждая из отдельных малых семей, живущих в составе данной большой семьи, занимает один из „декунов".

Так, в описанной нами семье Мирзо Шера Хумора „декуны" распределены следующим образом. Сам Мирзо Шер со своей семьей помещается на „декуни шахшин". Этот „декун" считается лучшим в доме. Его младшие братья Сано и Бачагаля — на „декуни сари такья", Кони—на „декуни паси дар". Престарелая мать Чувук и троюродная сестра Шарифмо— на „декуни кунзак".

Площадь такого большого дома, напр., в Лянгаре у Хисрау Бачамарда, где проживало 54 члена семьи, равна 11 × 11 м (121 кв. м); ширина „декунов" колеблется от 2.5 до 4 м, а длина от 3 до 5.5 м.[1]

[1] О большом доме у ваханцев имеется в литературе следующее: „В одном доме нередко живет до шести семей. Семья занимает центральную комнату; внешние комнаты суть конюшни для лошадей и рогатого скота. В центральной комнате непосредственно над очагом находится отверстие, а по четырем стенам возвышаются платформы для спанья,

„В районе Лугана (департамент Соны и Луары), — замечает Энгельс по поводу остатков домашней общины во Франции, — встречаются большие крестьянские дома с общим высоким, до самой крыши доходящим центральным залом и расположенными вокруг спальнями, в которые поднимаются по лестницам в шесть — восемь ступенек и где живет несколько поколений одной и той же семьи".[1]

„Декуны" в большом ванджском доме напоминают также спальни, с той только разницей, что жизнь их обитателей проходит на виду у родственников, так как „декуны" в лучшем случае отгорожены только переборкой до полметра высотой.

Кроме людей в доме находится так же мелкий скот, козлята и ягнята, для которых устроены помещения под „декуном". В доме же имеется кормушка для скота, приспособленная перед „декуни шилякак".

Перед домом пристроен „долун", крытое помещение, играющее роль сеней; в теплое время года часть населения дома перебирается сюда на жительство. Кроме этого при доме имеются еще другие помещения и хозяйственные пристройки, группирующиеся вблизи дома. Так, при упомянутом доме имеются: „кушхона" — небольшая постройка для приема гостей, два „пештока" — отдельно стоящие крытые террасы для летнего времяпрепровождения, пять „ганджуров" — кладовых, четыре „огуля" — хлева, одна „охта-хона" — конюшня, одна „капа-шир" — помещение для хранения молока, два „кахдона" — сараи для соломы и одна „осиоб" — мельница.

Экономическая мощность большой семьи на Ванджe с трудом поддается определению. Статистических данных здесь не имеется, а вследствие этого размеры хозяйства приходится устанавливать путем расспросов самих владельцев. Как и всегда в таких случаях, сведения даются значительно преуменьшенные; особенно это касается размеров земельных наделов. Сделав эту необходимую оговорку, приведем некоторые сведения о хозяйстве больших семей, записанные со слов, главным образом, старейшин этих семей.

Семья Мирзо Шер Хумора (26 человек) владеет 6 манами (ман земли — площадь, на которой высеивается 80 клгр. зерна)[2] земли, главным образом, поливной. При усадьбе имеется 15 ореховых деревьев, 5 тутовых,

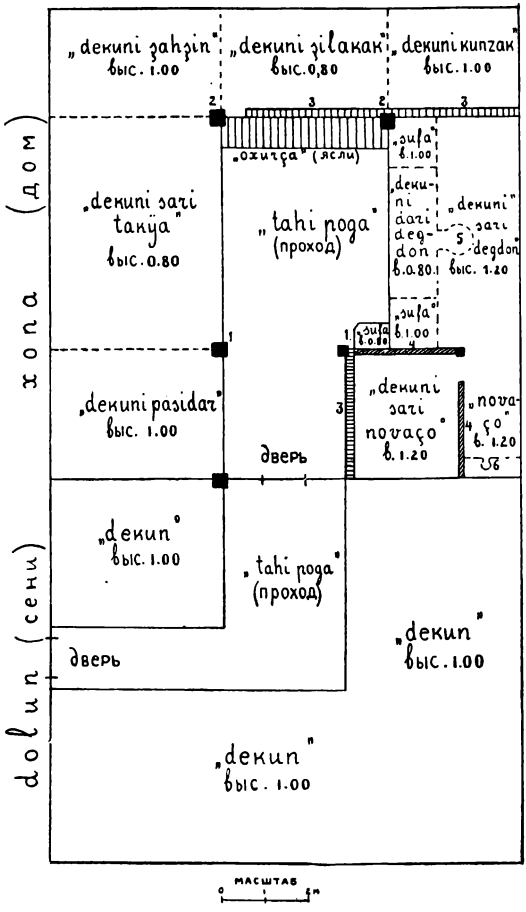
---

одна часть загорожена для женщин и детей". По Вуду, см. И. Минаев. Сведения о странах по верховьям Аму-Дарьи., СПб. 1879, стр. 193. „Главная часть всякого дома — теплое зимнее помещение с очагом, вокруг которого на глиняных нарах, расположенных вдоль всех четырех стен, горец со своей семьей проводит большую часть зимы, где готовит пищу, печет хлеб, ткет, прядет, ведет беседу и спит, называется в Вахане кхун". А. Бобринский. Цит. соч., стр. 72—73. „Ночью мужчины и женщины спят все вместе голыми, по нескольку на одном паласе, иные же, за неимением паласа, укрываются теми же армяками и шубами, которые носят днем". Бурхан-уд-Дин-хан и Кушкеки, Каттаган и Бадахшан, стр. 157.

[1] Ф. Энгельс. Происхождение..., стр. 81—82.

[2] Местное население ведет счет площади земли манами или пудами, считая в ман пять пудов.

12 яблонь; скота: 2 быка, 2 коровы, 1 лошадь, 20 баранов и коз. Кроме хлебов (пшеница, ячмень), сеются арбузы на участке при доме. Ремеслом, дающим подсобный доход, является выплавка железа. Женщины выкармливают шелковичных червей. Кроме того, глава семьи Мирзо Шер работает секретарем сельсовета и получает зарплату.



План дома большой семьи Хисрау Бачамарда в кишлаке Лянгар (Вандж).

1 — „Sutumi salomga" — „столбы приветствия"; 2 — „sa sutum" — „царские столбы"; 3 — деревянная переборка; 4 — глинобитная стенка; 5 — „degdon" — очаг. 6 — „degdonca" — очажок.

Более многочисленные семьи обладали соответственно и большим имуществом. Семья Одина Роби до раздела в 1919 г. имела 24 мана земли; земля, главным образом, была поливная. Фруктовых деревьев было: ореховых — 20, яблонь — 30. Скота: быков — 6, лошадей — 3, коров — 6, мелкого скота — более 100 голов. Имелась одна мельница. Глава семьи был кузнец, остальные работали по выплавке железной руды и помогали по кузнечеству. Два члена семьи систематически уходили на отхожие промысла.

* * *

Глава семейной общины на Ванджe называется „колонтари хона". Обычно „колонтари хона" являлся старейший в семье, отец нескольких неотделенных взрослых сыновей. В случае его смерти главенство обычно переходило к старшему из его сыновей, как мы видим на примере семей Мирзо Шера Хумора и Хисрау Бачамарда.

Но одним только старшинством вопрос не решался. От главы общины требовалось, чтобы он был энергичным и способным руководить хозяйством, направляя его к процветанию, накоплению богатств, главным образом скота, а также следя, чтобы права отдельных его членов не нарушались, чтобы одни не пользовались большими правами и привилегиями за счет других.

В целом ряде общин мы имеем выборных старшин. Особенно часто это происходило там, где главы семейства — отца уже не было в живых, и старейшиной являлся один из братьев. Естественно, что остальные братья смотрели на такого старейшину, скорее, как на равного себе и отношения между ними носили более „демократический" характер.

В таких семьях бывали иногда случаи лишения старейшины „должности" и выборов на его место нового, более способного человека. Такой случай известен в кишлаке Техарв. В одной из больших семей, насчитывавшей 30 человек, старейшиной был некто Мулло Шариф. Из года в год хозяйство общины стало приходить в упадок, случались периоды голодовок. Посоветовавшись между собой, члены общины решили переизбрать старейшину, сместили Мулло Шарифа и на его место избрали другого — Сабира.

Иногда глава семьи, умирая, назначал себе преемника по собственному выбору, стремясь к тому, чтобы после него управлял более способный и чтобы, таким образом, после его смерти хозяйству не был бы причинен ущерб.

Символом власти старейшины являлись ключи от различных помещений и кладовых. Когда старейшина смещался, то у него отбирали ключи.

В руках старейшины находится все имущество общины — быки, лошади, ослы, сельскохозяйственные орудия, запасы муки и зерна, орехи, яблоки. Исключение составляет молочный скот, находящийся в ведении старейшины-женщины. Все железные изделия, изготовляемые членами общины непосредственно или через чужих кузнецов, но из своего железа, поступают также в руки старейшины. Эти железные изделия обменивались раньше в Дарвазе на домотканную материю — „карбос", который затем распределялся старейшиной между членами общины, исходя из степени нуждаемости каждого в одежде.

Старейшина является руководителем всех работ, производимых членами общины. Он распределяет обязанности между последними и следит за их выполнением. В случае желания кого-либо из членов общины отправиться на отхожие промысла в прежнее время также требовалось согласие старейшины.

Наконец, старейшина являлся до революции представителем общины перед властями, ответственным за своевременную сдачу налогов, за выполнение всякого рода повинностей. Если за общиной числились недоимки, то старейшина же подвергался взысканию — штрафу, аресту и даже телесному наказанию.

Весьма часто глава семейной общины живет в многоженстве, имея двух, а иногда и трех жен, в то время как остальные члены общины имеют чаще всего одну жену. Так, Одина Роби в Удобе имел трех жен, причем для них было отведено специальное небольшое помещение, отдельно от общего дома, что составляло, конечно, также особую привилегию его как главы семьи.

Всеми текущими работами по дому ведает „старшая" женщина, большею частью старшая жена главы семьи, иногда же другая какая-либо более пожилая и опытная жёнщина. В ее ведении находится продовольствие, молочный скот и молочные продукты, она ведает всеми женскими работами по дому, приготовлением пищи, шитьем, стиркой. Без ее разрешения ни одна другая женщина не может брать ничего из продовольствия, или распоряжаться в кладовых.

„Община, — говорит Энгельс, характеризуя юго-славянскую задругу, — находится под высшим управлением домохозяина (домачин), который представляет ее во-вне, имеет право отчуждать более мелкие предметы, ведет кассу и несет ответственность как за нее, так и за правильный ход всего хозяйства. Он избирается и не обязательно должен быть старейшим из членов общины. Женщины и их работы подчинены руководству домохозяйки (домачицы), которой обыкновенно бывает жена домачина... Но высшая власть в общине сосредоточена в семейном совете, в собрании всех взрослых членов, как женщин, так и мужчин".[1]

Приведенное выше описание функций старейшины ванджской домашней общины показывает насколько функции этого старейшины и югославянского домачина сходны между собой. Но здесь необходимо одно очень существенное замечание. Старейшина ванджской общины пользовался несравненно большей властью, чем ограниченный в своих правах домачин. В ванджской общине не существовало и не существует ничего хотя бы отдаленно напоминающего семейный совет задруги. Ванджский старейшина советуется, обычно, лишь с наиболее почтенными по возрасту членами общины, да и то лишь с мужчинами.

Случай смещения старейшины по общему недовольству, указанный выше, относится к последнему времени, когда семейная община уже стала разрушаться и авторитет главы семьи был сильно подорван.

Но, с другой стороны, власть старейшины не является также абсолютной; члены общины пользуются значительной долею самостоятельности.

Степень власти старейшин не во всех общинах равномерна. Она сильнее там, где старейшиной является представитель поколения, старшего по отношению к большинству взрослых мужчин, обычно, братьев, и слабее, где за смертью отца старейшиной является один из этих братьев. Согласно проведенным исследованиям она была сильнее в семьях

---

[1] Ф. Энгельс. Происхождение..., стр. 80—81.

зажиточных лиц и в семьях дореволюционных чиновников, и слабее — в семьях бедняцких.[1]

Владея одним общим хозяйством, семейная община распределяет работы по этому хозяйству между отдельными своими членами. Приведем некоторые примеры. В семье Одина Роби покойный старший его брат Каландар, бывший при жизни „колонтари-хона", работал в своей кузнице мастером; другие помогали ему. Для пахоты были определены три человека, выполнявшие эту работу из года в год. Двое других заготовляли топливо на зиму. Шариф, Файзулло и Гариб ходили на отхожие промыслы. В круг обязанностей старейшины, сначала Каландара, а после его смерти — Одины, входил высев зерна на поле как своего рода почетная обязанность.

В большой семье кишлака Седвад основные сельскохозяйственные работы выполняли также три-четыре человека. Другие, менее выносливые, не обладающие достаточной физической силой, производили полив, заготовляли дрова. Подростки пасли скот.

В доме Мирзо Шера Хумора сам глава семьи в основном занят службой (секретарь сельсовета). Но в свободное время он помогает остальным в хозяйстве: производит полив, жнет, свозит снопы на гумно, мелет зерно на мельнице; Сано пашет, Бачагаля очищает землю от камней, разрыхляет вслед за плугом комки земли кетменем. Оба производят полив. Коня огораживает поля колючим хворостом, заготовляет топливо на зиму. Жнут все вместе, также все вместе молотят. Уход за быками лежит на Сано и Бачагаля, уход за лошадью на Мирзо. Кроме того, все взрослые мужчины работают по выплавке железа.

Мы видим, таким образом, что внутри самого земледельческого процесса замечается специализация, одно и то же лицо из года в год производит определенную работу, пашет, молотит, заготавляет топливо и т. д. Правда, эта специализация носит до известной степени временный характер и часто связана с возрастом и наличием физической силы.

Гораздо большее значение в отношении разделения труда имеет отходничество; те члены семьи, которые идут в отходничество, тем самым уже становятся вне узких рамок своей домашней общины. Работая на различных промыслах в Фергане, они знакомятся с городской жизнью, с более культурной средой, имеют возможность за свой труд получать вознаграждение не продуктами сельского хозяйства, как это происходит в родном доме, но деньгами и промышленными товарами, которыми, правда, они должны были в известной мере делиться с однообщинниками. Жизнь в чужих краях многих привлекала и иногда становилась почти постоянной для того или другого члена общины, лишь изредка и на короткие

---

[1] Довольно подробный и интересный материал по поводу „Калони-хона", „Калонтари-хона" у припамирских иранцев имеется у М. С. Андреева и А. А. Половцева. Материалы по этнографии иранских племен, стр. 20—21.

сроки возвращавшегося домой повидать родных. Мы не ошибемся, если скажем, что отходничество явилось одним из тех орудий, которое пробило брешь в натуральном хозяйстве большой семьи и способствовало ее разложению.

Для ухода на заработки требовалось разрешение старейшины семейной общины; но, по рассказам, бывало, что тот или другой член общины уходил на заработки тайком. Такие случаи считались нарушением общинной дисциплины и влекли за собой гнев главы семьи, но не имели обычно никаких последствий. Жена и дети бежавшего пользовались теми же правами в семье, как и до этого, получали пищу, наделялись одеждой и т. п. Проработав некоторый срок на чужбине, беглец возвращался к родному очагу, приносил с собой заработанное, и дело заканчивалось общим примирением. По словам стариков, даже если отлучившийся возвращался с пустыми руками, то всегда встречал радушный прием, потому что несмотря ни на что это был „свой" и его отсутствие тягостно отражалось на всех родных.

В женских домашних и полевых работах наблюдается также разделение труда;[1] этими работами распоряжается непосредственно женщина-старейшина; сюда входят полка сорной травы, вязка снопов, очистка зерна при веянии и перед помолом, сбор фруктов, уход за скотом, доение скота, обработка молочных продуктов, приготовление пищи, стирка белья, изготовление шерстяных изделий, и, наконец, выкормка шелковичного червя. Как видно, круг женских работ крайне разнообразен.

В семье Мирзо Шера Хумора обязанности между женщинами распределяются следующим образом: Зайналь является старейшиной, она разводит огонь в очаге и готовит обед. Шарифмо ведает молочным хозяйством: доит скот, собирает молоко, изготовляет молочные продукты, она же ходит вместе со скотом в горы на летнее пастбище. Гандумак занимается выкормкой шелковичного червя, а также собирает в поле упавшие во время вязки снопов колосья. Шакархоним и Шарифмо (троюродная сестра Мирзо) собирают хворост. Они же вместе с Зайналь и матерью занимаются полкой. Стирают и шьют отдельно каждая женщина на свою малую семью, мужа и детей. Вязанием чулок занимаются Шарифмо и мать.

Приготовлением пищи для всей большой семьи занималась или специально одна из женщин, как это видим в семье Мирзо Шера, или же

---

[1] „Печение хлеба, молочное хозяйство, отход на летние пастбища (ajlok) составляют занятия исключительно женские; заведует каждым из них поочередно в течение года одна из женщин в семье. Срок, когда кончается одна очередь и начинается другая, совпадает с осенью, или, точнее, с концом уборки хлеба. Тут происходит общая смена должностей; так молочное хозяйство переходит в руки той, которая занималась, напр., печением хлеба и наоборот. Старшей среди женщин считается свекровь; после ее смерти власть ее получает калōні-хōна..." М. С. Андреев и А. А. Половцев. Материалы по этнографии иранских племен Средней Азии, стр. 20—21.

устанавливалась очередность для всех женщин дома. Хозяйка-старейшина приносила муку и другие, необходимые для приготовления пищи, продукты из кладовой; она же чаще всего раздавала обед. Готовилась пища в одном котле, из которого раскладывалась в большие деревянные тарелки-блюда; каждое такое блюдо имело до 72—90, а иногда и 108 сантиметров в диаметре. Вокруг каждого из них усаживалось 6—8 человек; самое большое блюдо полагалось наиболее старшим мужчинам, второе — мужчинам помоложе, третье — женщинам, четвертое — подросткам, пятое — мальчикам и девочкам поменьше. Выпеченный в очаге хлеб делится между всеми обедающими, по одной или по половине лепешки на каждого. Оставшийся от выпечки хлеб складывался в большое блюдо и оставался там до следующей трапезы; без разрешения старейшины-женщины никто не мог к нему притрагиваться. При раздаче пищи до известной степени принимались во внимание трудовые качества того или другого лица. Лучшие, более искусные работники получали несколько бо́льшую порцию.

Напротив, дети-сироты и вдовы пользовались таким же довольствием, как и остальные дети и женщины. Обычай считал чрезвычайно недостойным поступком обидеть вдову или сироту, обделив их пищей и одеждой.

Если к кому-либо из членов общины приходили гости, напр. у подростков сыновей собиралась молодежь, то старейшина общины вместе с хозяйкой спешили без всяких просьб и напоминаний со стороны лиц, имевших гостей, устроить приличное случаю угощение. Этим самым поддерживалась хорошая репутация и честь общины и в первую очередь — его главы и старейшины-хозяйки.

Известная дисциплина, существовавшая в общине, покоилась главным образом на авторитете старших. Молодые члены общины, дети и подростки подчинялись авторитету более старших так же, как в свою очередь эти последние — авторитету главы общины.

При случае старшие, а главным образом старейшина общины, прибегали к пощечинам, побоям и тому подобным мерам воздействия.

Положение женщин и девушек в семейной общине на Ванджe было в достаточной мере бесправным. Начать с того, что с мнением женщины мало считались, да она и не имела права высказывать его, особенно если речь шла о каком-либо серьезном хозяйственном вопросе. Лишь в маловажных делах, касавшихся, напр., покупки или продажи овцы или козы, приобретения одежды и т. п. деле, женщина высказывала свои суждения. Кроме того, женщина принимала участие в обсуждении вопросов, касающихся ее личного имущества, о котором речь будет ниже. Побои, ругань, грубое обращение — все это должна была сносить женщина; если ее бил муж, то старейшина дома не считал для себя возможным вмешиваться, так как бить свою жену считалось правом мужа.

„Жена отдается в безусловную власть мужа, — говорит Энгельс о патриархальной семье, — для того, чтобы обеспечить ее верность,

а следовательно, и происхождение детей от отца. Если муж убивает жену, он лишь осуществляет свое право".[1]

Это положение Энгельса подтверждается еще и следующими обычаями на Ванджe. В случае развода женщина, уходя из дома своего мужа, уносила с собой только детей грудного возраста, остальные оставались при отце. Дети, взятые матерью, по достижении известного возраста должны были возвратиться в дом отца; если впоследствии дочь разведенных родителей выдавалась замуж, то весь „калым" шел в пользу семейной общины отца девушки и ее мать имела право лишь на одну корову из этого „калыма". На этом ее права кончались.

То же самое явление наблюдалось и в случае смерти отца семейства. Если вдова желала выйти замуж в другую общину и уводила с собой малолетних детей, то последние, став более взрослыми, должны были возвратиться в отцовский дом.

Устройство брака отдельного юноши или девушки было делом всей семейной общины, причем с желанием брачущихся не считались. Если еще желание юноши иногда принималось во внимание, то желание девушки никогда. Обычай сватовства малолетних детей, известный и в других районах горного Таджикистана под названием „Говора бахш" — „колыбельный сговор", был широко распространен на Ванджe. Детей, часто еще грудного возраста, при известной церемонии нарекали женихом и невестой, причем каждая сторона надеялась впоследствии из этого брака извлечь соответствующие выгоды: община жениха заполучить работницу в дом, а община невесты — по возможности значительный „калым". Старейшина общины, на ряду с отцом брачущегося или брачущейся, играл в этом главную роль.[2]

Поскольку устройство брака одного из членов общины являлось общим делом всей общины, постольку и уплата „калыма" было таким же общим делом. Приготовление „калыма" являлось обязанностью отца жениха и старейшины общины; в случае же, если отца жениха не было в живых, то этим делом занимался непосредственно старейшина. Составлялся „калым" из имущества, принадлежащего всей общине целиком, или же бывшего во владении отдельных малых семей общины. Каждый

---

[1] Ф. Энгельс. Происхождение..., стр. 80—81.

[2] Разбирая данные персидских историков прикаспийских провинций Мухамед-бен-Исфендияра и Зехир-ед-дина, К. А. Иностранцев указывает на приводимый ими дейлемский обычай, по которому согласие на брак девушки дает не только ее отец, но и брат последнего. Автор считает, что это обстоятельство обращает нас к „родственному браку" и спрашивает, не требуется ли это согласие брата отца потому, что девушка по рождению считалась нареченной сына последнего.

Нам кажется, что более вероятным было бы допустить, что в данном случае брат отца мог являться главой рода или же, если, как говорит автор, интересующая нас семья отличалась „строго-патриархальным строем", то в лице этого брата отца нетрудно увидеть старшину большой семейной общины, ванджского „колонтари-хона". К. А. Иностранцев. Обычаи прикаспийского населения Персии X века, Живая старина, 1909, в. II—III.

член общины, имевший в своем распоряжении личное имущество, считал необходимым выделить из него что-либо и тем самым помочь однообщиннику в уплате „калыма". Кроме того, „калым" собирался и в других общинах, являющихся родственными данной. Сбор предметов для уплаты „калыма" среди своих сородичей, людей своего рода — „qaun'a", независимо внутри своей семейной общины или вне ее, носит название „осоль" (osol).

Таким же путем отцом невесты собирается и приданое для последней, носящее название „моли мирос" (moli miros). Собирая приданое у сородичей, отец невесты, в свою очередь, уделяет им долю из полученного „калыма".

Мы видим, таким образом, что в уплате и получении „калыма", а также выборе приданого невесты участвуют не только члены данной семейной общины, но и другие представители того же рода, подразделением или ветвью которого является семейная община.

* * *

Нам предстоит теперь коснуться самого коренного вопроса, вопроса имущественных отношений внутри большой патриархальной семьи на Вандже.

Основой существования большой патриархальной семьи, фундаментом, обусловливающим ее наличие, является общее нераздельное владение такой семьи землей. На Вандже не существовало и не существует ни одной семейной общины, внутри которой была бы подразделена земельная собственность. Раздел земли вместе с тем означает и раздел общины, ее распадение, ее гибель.

Приведем некоторые примеры общинного владения землей из числа обследованных на Вандже больших семей.

Семья Исмоила Сияха владела общим неделенным земельным участком. Никаких подразделений его между малыми семьями не существовало. Отчуждать отдельные земельные участки на-сторону можно было лишь с общего согласия всех взрослых мужчин — членов общины. Несогласие одного из них на отчуждение участка было достаточно, чтобы отчуждение не состоялось.

Семья Одина Роби. Земля была неделеная и засевалась целиком специально выделенными для этого работниками. Случаев купли и продажи земли не было. Небольшой участок земли брали в аренду в кишлаке Техарве у некоего Сухбатулло, приходившегося самому Одина тестем. За это Сухбатулло давали $^1/_{10}$ урожая.

Семья Домбура Беназира. Земля не подразделялась. Случаев покупки, продажи или аренды земли не было.

Семья Мулло Сатора. Всю землю засевали сами своими силами. Внутри общины земля не подразделялась. Иногда же соседняя семейная община в том же кишлаке Рованд (семья Нурмахмада) давала им для

обработки один-два паймона земли во временное пользование безвозмездно.

Семья Мирзо Шер Хумора. Владела неделеным участком земли. Так как земли собственной, обычно, не хватало, то брали небольшие участки (до 2 ман) земли в соседних кишлаках Рованде, Мургодга или в Мдыхарве, обычно у родственников. В компенсацию за аренду земли давали ее собственникам барана или немного масла.

Эти примеры можно было бы умножить. Все они говорят о следующем: земля была неделеная, находилась во владении целой семейной общины; случаи бессрочного отчуждения (продажи, обмена) земли были редки; общины, имевшие некоторые избытки земли, отдавали ее во временное пользование малоземельным общинам, в первую очередь своим сородичам; аренда не служила средством эксплоатации: земля отдавалась или безвозмездно, или за небольшое вознаграждение, зачастую имевшее форму подарка.

Безвозмездная или почти безвозмездная отдача участков в аренду соседним общинам до известной степени связана с теми сравнительно большими земельными просторами на Вандже, о которых мы говорили в начале статьи. Но можно предположить, что не последнюю роль здесь играют и пережитки более широкого аграрного коммунизма, когда земля была в нераздельном владении не большой патриархальной семьи, а родовой организации.

Гораздо более запутанную картину представляют собой отношения, касающиеся остального имущества, в особенности движимости.

Если земля и урожай с нее были безусловно коллективной собственностью общины, то уже в отношении плодовых деревьев и их урожая наблюдается сдвиг в сторону частной собственности. В семье Исмоила Сияха принадлежавшие ей ореховые деревья подразделялись на четыре части между малыми семьями. По объяснениям наших осведомителей, это делалось „для детей", которым грецкий орех служил лакомством; но кроме того, некоторая часть ореховых деревьев находилась в общем пользовании всей общины, другими словами, в распоряжении старейшины; орех с этих деревьев предназначался „для гостей".

В семье Мулло Сатора в Рованде большая часть „севпуста" (сушеных и перемолотых яблок) с общественных яблонь поступала в общую кладовую, небольшое же количество „севпуста" тотчас после его приготовления делилось между отдельными малыми семьями также „для детей". Для своих детей отдельные лица иногда выпрашивали у старейшины немного муки (помимо общего питания) и хранили ее отдельно.

В семье Мирзо Шера Хумора ореховые деревья были подразделены между малыми семьями. Мирзо Шер владел четырьмя деревьями, такое же количество имели Сано, Бачагаля и Кони. Яблоки поделены не были.

Кое-где в частную собственность переходят небольшие огороды. Так в семье Исмоила Сияха Дустак сеял для себя лично немного табаку, часть которого сбывал и доход обращал в свою личную пользу.

Обратимся теперь к другому роду имущества, имеющемуся в распоряжении ванджского таджика, к скоту. Последний следует подразделить на две части: а) рабочий скот (быки, ослы, лошади), составляющий основное богатство общины и в большей своей части накопленный в самой общине; б) молочный скот (коровы, овцы и козы), обычно в значительной части представляющий собой „моли мирос", т. е. то имущество, которое было принесено в виде приданого пришедшими в общину женщинами-чужеродками.

В вопросах владения скотом мы находим борьбу двух начал: старого — коллективного и нового — индивидуального.

Если в области владения землей мы находим еще безраздельно господствующим первое начало, в отношении скота перевес уже на стороне частной собственности.

В кишлаке Рохарв (семья Исмоила Сияха) до раздела продавать и покупать скот, принадлежавший коллективно всей семейной общине, можно было лишь с общего согласия. Если бы один из членов общины с покупкой или продажей не был согласен, то сделка не могла состояться.

Обычно же в больших семьях скот хотя и находился в общем пользовании общины, номинально числился за определенными лицами.

В семье Мулло Сатора скот делился отцом семейства перед своей смертью между оставшимися детьми по завещанию. После смерти отца один из быков обычно закалывался для поминок по покойном (baroji obruji padar), а остальные делились между сыновьями покойного. Но уход за всеми быками продоставлялся одному какому-либо лицу.

В семье Мирзо Шера Хумора один бык принадлежит ему самому, другой Кони, лошадь общая. В семье Домбура Беназира рабочий скот был подразделен точно таким же образом между малыми семьями.

Перейдем теперь к рассмотрению вопроса о собственности на скот, являющийся „моли миросом". Правда, „моли мирос", кроме скота, часто состоит и из других предметов, но большую и существенную его часть составляет именно молочный скот, а потому, говоря о „моли мирос", мы будем иметь в виду именно эту категорию скота.

Как правило, скот, приведенный в дом женщинами, считался их личным имуществом и числился за ними, право же распоряжения продуктами от этого скота (молоко, шерсть) принадлежало женщине-старейшине общины. В некоторых случаях в распоряжение старейшины поступали лишь молочные продукты, тогда как шерсть составляла частную собственность хозяйки скота и употреблялась ею для изготовления войлоков, чекменей (шерстяных халатов) и чулок для своей индивидуальной семьи; лишь в случае наличия излишков, последние отдавались ею кому-либо из других членов общины, нуждающихся в шерсти.

В отношении распоряжения самим молочным скотом мы находим троякое положение. В одних случаях женщина-хозяйка одна имела на него права в случаях продажи или убоя; в других случаях — распоряжался

старейшина общины или старейшина-женщина, спрашивая лишь согласия хозяйки; наконец, в третьих случаях скотом распоряжался старейшина, даже не спрашивая ее согласия.

Указанные три варианта характеризуют как раз ту борьбу, которая происходила в недрах семейной общины между коммунистическими и частнособственническими тенденциями. Но парадоксальным здесь является то обстоятельство, что женщина-чужеродка, являвшаяся представительницей этих частнособственнических интересов, противопоставленных патриархально-общинным, в своей борьбе опиралась на институт еще более древний, чем патриархальная община. Отстаивая свою частную собственность, она в то же время выступала как защитница собственности родовой, той собственности, которая принадлежала роду ее отца.

В связи с этим находится и дальнейшая судьба „моли мироса". Община могла претендовать на него лишь до тех пор, пока его хозяйка жила в пределах этой общины. Все наши источники говорят о том, что в случае развода женщина, уходившая из дома, весь „моли мирос" забирала с собой. Так, жена Амоната (семья Мулло Сатора в Рованде), разведясь с последним, увела с собой 50 баранов, оставив своему 12-летнему сыну и мужу всего лишь двух баранов. Но если известная часть „моли мироса" данной женщины была истрачена еще в период ее жизни в общине, она при разводе не могла претендовать ни на какую компенсацию.

В случае смерти мужа, уходя, жена также забирала весь „моли мирос" с собой. Она также могла претендовать и на ту часть личных вещей (одежда, мелкий скот), которые принадлежали ее мужу при условии, если не было детей. В случае же наличия последних личное имущество отца переходило к детям.

Широко практиковавшийся в Ванджe обычай левирата (см. ниже) являлся той мерой, которая препятствовала уходу имущества из данной семейной общины.

Если же умирала женщина, то судьба „моли мироса" зависела от того, оставались ли после нее дети или нет. В первом случае „моли мирос" доставался детям, т. е. оставался внутри общины, во втором же случае его забирали родственники покойной.[1]

Наконец, остановимся еще на том имуществе, которое приобреталось отдельными лицами на отхожих промыслах. Здесь также существовал целый ряд вариантов. В некоторых семьях весь заработок отходника отдавался старейшине общины; жене и детям приносились лишь небольшие подарки. В других случаях вернувшийся отходник распределял заработан-

[1] „Семейная община южных славян, подобно нераздельной семье индусов, есть прежде всего соединение лиц мужского пола. Дочери имеют право при выходе замуж получать из общинных средств приданое..., но они не имеют права ни на какую долю общего капитала в тех редких случаях, когда он передается... Жены членов общины... удерживают брачное приданое в самостоятельном владении или peculium, а известным

ное между всеми членами общины. В третьих — часть заработанного поступала в распоряжение общины, другая же часть — в личную собственность данной малой семьи. И наконец, в четверых — все заработанное поступало в распоряжение малой семьи, другим же членам общины делались лишь скромные подарки. И здесь, таким образом, с течением времени частная собственность становилась победительницей.

* * *

Разделы больших патриархальных семей на Ванджe особенно участились после революции, но и до революции эти разделы также происходили.

Разница между теми и другими заключается в том, что в настоящее время при разделе принимается во внимание число едоков в каждой выделяющейся малой семье и в соответствии с этим имущество делится на пропорциональные части.

До революции же раздел происходил в духе шариатных установлений.

Мы ограничимся описанием всего лишь одного факта раздела большой семьи Одина Роби в кишлаке Удоб.

Раздел произошел в 1919 г., т. е. еще до революции.

При разделе принимались во внимание потомки Роби, его сыновья и дочери; первых было двое — Каландар и Одина; вторых — пятеро: Джумля и Фаришта, жившие в общине, куда они приняли своих мужей, и Одинамо, Давлятмо и Кульфат, ушедшие замуж в другие дома. В момент раздела Каландара, Джумля и Фаришта не было уже в живых, так что представителями этих ветвей явились их потомки: сын Каландара — Бачамард, сын Джумля — Файзулло и сын Фаришта — Аурак.

количеством денег или движимого имущества... они владеют независимо не только от общины, но и от своих мужей...

В некоторых семейных общинах, как эта собственность, так и брачное приданое... переходят по наследству... к лицам женского пола". Г. С. Мэн. Древний закон и обычай, М. 1884, стр. 195—196.

„Имущество жен, приносимое ими с собой в приданое, напр. скот, продолжает считаться их собственностью; даже приплоду от такого скота ведется особый счет. Обыкновенно женщина делит свое достояние между своими детьми еще при жизни; в случае же смерти матери без распоряжения об имуществе таковое делится только между ее детьми, без участия в делении детей другой жены". М. С. Андреев и А. А. Половцев. Материалы по этнографии иранских племен Средней Азии, стр. 20—21.

„В этом отношении (в отношении распоряжения женщины заработанными ею деньгами. *Н. К.*) таджичка часто занимает даже более благоприятное положение в семье, чем ее муж. Напр., если патриархальная таджикская семья состоит из нескольких братьев... то весь заработок каждого из них передается старшему в семье и тратится на всех. Между тем собственный заработок их жен, получаемый последними вне исполнения их домашних обязанностей, так же как и доходы от их имущества, является исключительно собственностью этих женщин и в случае их смерти переходит к их детям и ближайшим родственникам. „М. С. Андреев. По этнографии таджиков, сборник „Таджикистан", Ташкент, 1925, стр. 168.

Соответственно этому земля и фруктовые деревья были разделены на 9 частей, причем Одина и Бачамард получили по две части, а дочери Роби или их потомки — по одной части. Но после раздела Давлятмо и Кульфат, бывшие замужем в других кишлаках, отказались от своей части земли в пользу Бачамарда, а Одинамо по той же причине отказалась от своей земли в пользу Одина. Аурак, сын Фаришта, первоначально свою часть получил, но затем также передал ее Одина, так как сам перешел на землю своего отца, которая пустовала.

Таким образом, вместо одного хозяйства после раздела образовалось 3 хозяйства — Бачамарда, Одина и Файзулло.

Что касается скота, то в его разделе участвовали лишь представители мужских ветвей — Одина и Бачамард. Каждый взял по одной лошади и по одному быку, третий же бык был зарезан в память отца Роби. Также на две части был разделен молочный скот, принадлежавший общине. Файзулло взял лишь ту часть скота, которая была получена его матерью Джумля в качестве „моли мироса" от ее отца.

Дом достался Одина, потому что по обычаю дом переходит к младшему из братьев.[1] Бачамард выстроил себе отдельный дом. Имевшаяся в хозяйстве мельница осталась в общем владении; мелочь поделили полюбовно; котел для варки пищи взял Бачамард, так как котел был получен в качестве „калыма" за сестру Бачамарда.

Причиной раздела, по заявлению самих дехкан, служат, обычно, ссоры между женщинами, раскалывающими общину часто на два враждебных лагеря. Влияет на раздел также и теснота, происходящая вследствие увеличения числа членов общины. Но эти обстоятельства, безусловно, являются лишь внешними поводами, а основная причина разделов лежит гораздо глубже. Ее следует искать в разложении патриархального хозяйства на Ванджe, в проникновении в долину товарных отношений, в воз-

---

[1] „После смерти домохозяина дом переходит к младшему брату. Старшие братья получают собственно бо́льшую часть из прочего имущества". И. И. Зарубин. Материалы и заметки по этнографии горных таджиков, Долина Бартанга, стр. 125.

„Если же и случается, что взрослые братья расходятся и селятся порознь, то это происходит, главным образом, из-за ссор между женщинами. Обыкновенно разделы бывают только между внуками, и то если семья слишком разрослась. В случае раздела между братьями дом отца переходит к младшему брату, старший же получает самый большой участок земли. Если остались дети от разных матерей, то они получают равные доли наследства, т. е. потомство от одного брака получает столько же, сколько потомство от другого". М. С. Андреев и А. А. Половцев. Материалы по этнографии иранских племен Ср. Азии, стр. 20—21.

„Собственность, оставленная отцом, делится поровну между сыновьями, с тем исключением, что старший сын получает сверх своей доли еще какой-либо ценный предмет, как, напр., корову или плясовой убор; младший брат обыкновенно наследует дом отца". Дж. С. Робертсон. Кафиры Гиндукуша, стр. 130.

„У осетин старший наследует воинские доспехи, младшему достается отцовский дом, все же остальное поровну делится между всеми наследниками". М. М. Ковалевский. Очерк происхождения и развития семьи и собственности, стр. 106.

никновении специализации, ведущей к разделению труда (отходничество, кузнечество), в проникновении все глубже в поры общинного хозяйства частной собственности, сначала на личное имущество, затем на скот, фруктовые деревья, огороды и, наконец, на землю. Выделение земли в частную собственность совпадает с моментом гибели общины, дроблением ее на отдельные малые семьи, ведущие каждая свое самостоятельное хозяйство.

Семейная община гибнет вместе с гибелью общинноземлепользовательских отношений, составляющих один из атрибутов этой общины.

* * *

Наше беглое исследование бытовых и экономических сторон жизни большой патриархальной семьи на Ванджe показало, что этой семье были присущи те черты, которыми характеризует семейную общину Энгельс в „Происхождении семьи" и которая была приведена нами выше.

Действительно, большая семья на Ванджe обладает следующими чертами:

а) В ней соединены несколько поколений кровных родственников.

b) Эти кровные родственники объединены под началом отцовской власти, власти „колонтари-хона", не являющейся, однако, абсолютной, что в некоторых общинах ведет даже к выборности старейшины.

с) Кроме кровных связей община базируется также на экономическом начале, имея „установку на земледельческий труд", причем основой экономических отношений является нераздельная земельная собственность.

На Ванджe мы не находим одного лишь момента, приводимого Энгельсом в качестве характерной черты для патриархальной семьи. Здесь отсутствовало включение в семейную общину рабов.

Но в этом отношении на Ванджe, как мы видели выше, сложились совершенно особые исторические условия. Являясь страной зависимой, все время находившейся под угрозой набегов со стороны соседей, которые уводили в рабство его жителей, Ванджe, естественно, не имел предпосылок к возникновению в нем самом патриархального рабства. Мы видим также, что лишь с приходом бухарцев, отменивших рабство вообще, стала возвышаться местная ванджская знать, что сигнализирует начавшуюся классовую дифференциацию, накопление значительных богатств в руках немногих. Возможно, что эта немногочисленная знать включала в состав своих семейных общин иногда и зависимых людей-рабов, но об этом умалчивают наши осведомители, может быть сознательно не желая бросать тени на прошлое своего родного Ванджa.

На этом мы кончаем характеристику ванджской семейной общины. Здесь можно было бы прибавить лишь следующее замечание.

В то время как семейной общине была свойственна неделеная земельная собственность, окончательно вышедшая из родового владения, остальное богатство (главным образом скот) вследствие все развиваю-

щегося разделения труда и ломки натурального хозяйства внутри общины, стремилось стать индивидуальной собственностью отдельных лиц или малых семей.

* * *

То, что семейная община на Ванджe явилась продуктом разложения родовой организации, рода, основанного на отцовском счете родства, можно показать на истории любой из семейных общин ванджской долины. В качестве иллюстрации возьмем семейные общины кишлака Удоб.

В настоящее время в кишлаке Удоб насчитывается 41 хозяйство. Все население этого кишлака является потомками выходцев из соседнего Вахио-боло, из кишлака Хазрати Бурх, и ведет свою родословную от общего предка Бобо-Ходжи („avlodi Bobo xoçi"). Переселение на Ванджe произошло еще во времена шахов. Переселенцы остановились на том месте, где находится кишлак Удоб, и построили здесь себе дома. Во главе их стояли некто Пирмахмад и его брат Пудина. По преданиям, они распоряжались земледельческими работами, без них никто не мог начинать ни пахоту, ни жатву. Переселенцы образовали семь-восемь больших семей, которые сохранялись неделеными в течение долгого времени, почти вплоть до революции.

Приводим имена домохозяев, бывших старейшинами больших семей к моменту раздела, с указанием их предков переселенцев:

Квартал „Минаи" „Кофиля" (расположенный вокруг мечети)	1) Шогуль Гафур	потомок Пирмахмада
	2) Науруз Рахмак	„ Махмад-Юнуса
	3) Мирзорахим Шариф	„ Шейха Роби
	4) Максуд Розик	„ Садика
	5) Абдульмумин Арбобсанг	„ Нурмахмада
Квартал „Саризаг"	6) Сафар Худои 7) Мурод Гадои	потомки Худои
Квартал „Трит"	8) Назир Сафар, предок не выяснен	
Квартал „Гич"	9) Дод Садулло, потомок Хайфулло 10) Одина Роби, предок не выяснен.	

Дом Шогуля считался главным домом в кишлаке, так как его хозяин был прямым потомком Пирмахмада. Также, по словам местных жителей, дома, группирующиеся около дома Шогуля и вокруг кишлачной мечети, принадлежат старейшим ветвям рода.

За последние годы, особенно начиная со времени революции, названные нами 10 домов поделились, так что в 1934 г. самая большая семья в Удобе насчитывала не более 15 человек членов.[1]

[1] Кузнецов в 1893 г. указывает, что кишлак Удоб насчитывает 10 хозяйств; Снесарев в 1906 г. насчитывает в Удобе 32 хозяйства. Кузнецов. Дарвоз, Н. Маргелан, 1893 г. А. Снесарев. Восточная Бухара, СПб, 1906, стр. 96—97.

Приведем именной список хозяйств современного Удоба:

I. Из дома Шогуль Гафура:

1) Шогуль Гафур, 2) Шейх Шариф, 3) Нурак Расуль, 4) Джума Рио, 5) Исмоил Рио, 6) Давлят Рио, 7) Шариф Рио (кроме того часть выделившихся переселилась в кишлаки Техарв и Раугода).

II. Из дома Науруз Рахмака:

1) Науруз Рахмак, 2) Пахлавон Мурод, 3) Бодыр Мурод, 4) Вазир Забир (кроме того одна семья переселилась в кишлак Чихок).

III. Из дома Мирзорахима Шарифа:

1) Мирзорахим Шариф, 2) Баладжон Карам, 3) Ширак Холь.

IV. Из дома Махсуда Розика:

1) Махсуд Розик, 2) Гайрат Холик, 3) Кори Ризвон, 4) Мирзошариф Джируб.

V. Из дома Абдульмумина Арбобсанга:

1) Абдульмумин Арбобсанг, 2) Мирзо Сайф, 3) Беринджа Сафар, 4) Аурак Шикрак.

VI. Из дома Сафара Худои:

1) Байон Сафар, 2) Ширак Сафар, 3) Алимахмад Сафар.

VII. Из дома Мурода Гадои:

1) Мурод Гадои, 2) Калпишо Одина, 3) Ташриф Шариф, 4) Шопак Махмад, 5) Чиля Суфидод, 6) Давлятшо Гани.

VIII. Из дома Назира Сафара:

1) Назир Сафар, 2) Барфак Сафар, 3) Надир Сафар.

IX. Из дома Дода Садулло:

1) Дод Садулло, 2) Шариф Машак, 3) Курбон Дод, 4) Сепуст Дод.

X. Из дома Одина Роби:

1) Одина Роби, 2) Бачамард Каландар, 3) Файзулло Зайдулло.

Кишлак Удоб имеет одну большую мечеть, являющуюся повсеместно в горном Таджикистане общественным домом, местом времяпрепровождения всех односельчан.

Содержится мечеть на общественный счет. Для отопления ее каждое хозяйство дает с осени 10 вязанок дров („dah bor"), а также по 20 светильников для освещения. В случае недостатка дров и светильников производится дополнительный сбор.

Население Удоба имеет одно общее кладбище; отдельное кладбище имеет лишь квартал „Гич", расположенный несколько на отлете от самого кишлака.

Очистка оросительной сети кишлака проводится также всем сельским обществом. В дореволюционное время для очистки арыков каждый дом выставлял 5 работников. За их работой наблюдал обще-

ственный староста, „арбоб" (arbob), назначавшийся из среды местного населения.

В то время как пахотные участки разделены в настоящее время между всеми 41 хозяйствами, покосные участки переделены лишь между основными 10 ветвями рода. Внутри каждой из них нет строгого раздела участков между отдельными хозяйствами; последние каждый год заново подразделяют участки, причем границы последних не всегда соблюдаются, жнут иногда и на соседней меже. Производить же жатву на участке другой ветви нельзя — это будет нарушением права собственности соседней ветви.

Летние пастбища подразделены также между ветвями рода: на летовке „Гиджи" пасут скот ветви Назира Сафара, Дода Сайдулло и Одина Роби, на летовке „Тухмидор" — ветви Сафара Худои и Мурода Гадои, на летовке „Зин" — все остальные.

Большие патриархальные семьи или семейные общины в кишлаке Удоб образовались путем распада некогда единого агнатного рода на ряд кровнородственных общин с неделеной земельной собственностью внутри каждой такой общины. Дальнейшее деление семейных общин на малые семьи, с разделом земельной собственности общины, привело к образованию сельской общины, характеризующейся в настоящее время единым общественным домом-мечетью, общей системой орошения, общественным старостой, неделеными покосными участками и пастбищами.

Характеризуя взгляд Ковалевского по поводу аграрного коммунизма у древних германцев, Энгельс говорит: „...поселение германцев на занятых ими во времена римлян, как и на отнятых ими впоследствии у римлян землях, состояли не из сел, а из больших семейных общин, включавших в свой состав несколько поколений, обрабатывавших соответствующий земельный участок и пользовавшихся окружающими пустошами вместе с соседями как общей маркой... При редком населении... оставалось достаточно свободных пустошей, чтобы устранить возможность всяких споров из-за земли. Только спустя целые столетия, когда число членов общин так возросло, что при тогдашних условиях производства становилось уже невозможным ведение общего хозяйства, они распались; находившиеся до того в общем владении поля и луга стали подвергаться разделу известным уже образом между образовавшимися теперь отдельными домохозяйствами, сначала на время, позднее раз навсегда, тогда как леса, выгоны и вода остались общими".[1]

И в другом месте: „... домашняя община явилась равным образом переходной ступью, из которой развилась сельская община или марка с индивидуальной обработкой и с первоначально периодическим, а затем окончательным переделом пахотной земли и лугов".[2]

---

[1] Ф. Энгельс. Происхождение..., стр. 168–169.

[2] Там же, стр. 82.

Ковалевский пишет: „... сельская община — преемница родовой, не устраняющая собой необходимости дальнейшего существования семейной".[1]

Таким образом, интерпретируя семейную общину на Ванджe, мы вправе утверждать, что она, так же как и семейная община древних германцев и славян,[2] имела своей предшественницей родовую организацию, а преемницей — сельскую общину.

На примере Удоба мы видели, что поселение-кишлак был основан несколькими семейными общинами, связанными одна с другой кровным родством. Но можно привести множество случаев, когда поселение образует первоначально всего лишь одна семейная община, что иллюстрирует цитированное выше положение Энгельса „... поселения германцев... состояли не из сел, а из больших семейных общин..."

Таков кишлак Седвад, насчитывающий в данное время 5 хозяйств. Здесь до 1933 г. было 4 дома, а 1929 г. всего 2 дома; обе общины принадлежали к одному роду потомков Махмадио, и можно предполагать, что еще ранее они составляли одно хозяйство.

Еще более типичным является кишлак Лянгар. До 1929 г. кишлак состоял из одной большой семейной общины, описанной нами выше (семья Хисрау Бачмарда). В настоящее время кишлак Лянгар насчитывает 5 хозяйств, образовавшихся в результате раздела этой семейной общины.[3]

Ниже мы приводим примеры, характеризующие одновременно как образование поселений из одной семейной общины, так и появление соседских связей родственно чуждых друг другу хозяйств, появление кишлаков с неродственными между собой элементами.

В кишлаке Гарм-чашма коренным родом был род Тальто. Много лет тому назад из существовавшей здесь семейной общины выделилась одна ее ветвь и переселилась в кишлак Гумас. Затем, приблизительно лет 35 тому назад, семейная община Тальто распалась и образовала два дома. Дальнейшее дробление этой общины произошло уже после революции, так что в данный момент род Тальто насчитывает в Гарм-чашме 5 домов-хозяйств.

Еще до раздела рода Тальто на два хозяйства (во времена шахов) из соседнего Вахио-боло, из кишлака Арзынг переселилась одна большая семья во главе с двумя братьями — Санг-Махмадом и Назар Махмадом. Первоначально пришельцы поселились на небольшом участке земли на берегу горного потока, но вскоре, во время разлива, поток смыл эту землю. Тогда один из членов общины женился на дочери одинокого, без-

---

[1] М. Ковалевский. Родовой быт, стр. 89.

[2] „Если сопоставить различные славянские обычаи, то для нас не останется ни малейшего сомнения в том, что естественным развитием семейной общины будет переход ее в сельскую общину. В России она почти повсеместно приняла эту форму". Г. С. Мэн. Древний закон и обычай, стр. 201.

[3] Кузнецов и А. Снесарев указывают, что кишлак Лянгар состоял из одного дома.

родного старика, имевшего в этой местности землю. Старик вскоре умер, и вся земля перешла к пришельцам.[1]

Санг Махмад имел сына Хасад бека, того самого, который переселился на место современного кишлака Лянгар и явился предком Хисрау Бачамарда. Назар Махмад имел сына Факыро, Факыро — сыновей Кадам-шо и Кыргызо. Все они жили в одном доме, лишь уже в эмирское время община распалась на два хозяйства. В 1930 г. эти два хозяйства снова разделились и в настоящее время род Назар Махмада в Гарм-чашме насчитывает 5 хозяйств.

Таким образом, современный кишлак Гарм-чашма состоит из 10 хозяйств, 5 из которых принадлежит к роду Назар Махмада, 5 других — к роду Тальто. Дома каждого из этих родов составляют отдельный квартал; последние отстоят друг от друга на некотором расстоянии. Каждый род — квартал имеет особую мечеть и особое кладбище, а также особое летнее пастбище.

Кишлак Рованд состоит из 9 хозяйств. Шесть из них принадлежат к роду Назари, три остальные — к роду Раис. По преданиям, род Назари примерно до 1870 г. составлял одну семейную общину, после чего разделился на два дома. Дальнейшее деление больших семей этого рода произошло лишь недавно. В перечне обследованных больших семей мы указывали одну семью из этого рода, семью Мулло Сатора, состоявшую до 1923 г. из 50 человек. Род Раис во времена эмирата насчитывал два хозяйства, а в 1929 г. выделилось и третье.[2]

В Рованде земля разделена окончательно между всеми девятью хозяйствами, но летнее пастбище имеется одно для обоих родов, т. е. для всего кишлака. Кладбище каждый род имеет отдельно, но мечеть общая для всех. Отметим также, что оба рода обменивались между собой женами, а потому считают себя близкими один другому.

Сравнивая Рованд с Гарм-чашмой, мы видим, что в то время, как во втором роды еще были обособлены, обладая отдельными мечетями и летними пастбищами, в Рованде и то и другое имеет уже общесоседский, а не родовой характер. Кладбища же и в Рованде продолжают существовать изолированно по родам.

* * *

В заключение остановимся на следующем моменте. Как уже пришлось указывать, разделы больших патриархальных семей на Ванджe до революции происходили крайне редко и лишь со времени установления Советской власти эти разделы пошли интенсивнее и стали многочисленнее. Это и понятно. Вовлечение горного Таджикистана в орбиту социалисти-

[1] Предания о получении земли родом-пришельцем путем женитьбы одного из его членов на безродной девушке-обладательнице земли нередки на Ванджe.

[2] Кузнецов и Снесарев указывают для Гарм-чашма 3 хозяйства, а для Рованда — 5 хозяйств.

ческого строительства, спрос на рабочие руки со стороны развивающейся промышленности, повышение культурного уровня населения — все это не могло не повлиять на окончательное разрушение и гибель натуральных отношений и связанной с ними патриархальщины.

Но мы склонны думать, что в эпоху предреволюционную, в эпоху феодальных отношений, разложение больших патриархальных семей было бы до известной степени также более интенсивно, чем это наблюдалось в действительности, если бы феодальный аппарат не ставил искусственных препятствий этому разложению. При системе жесточайшей эксплоатации, господствовавшей на феодальном Ванджe, и неурегулированности вопроса взимания налогов с населения, число которых (налогов) доходило до пятидесяти пяти с хозяйства, феодалы — „танхохуры" (крепостники), равно как и бекский аппарат, были заинтересованы в сохранении больших неделенных дехканских хозяйств как экономически более мощных и способных дать большую массу прибавочного продукта (см. выше о „55 налогах").

Основным мероприятием, направленным против раздела больших семей, было взимание судейско-чиновничьим аппаратом крупных поборов с хозяйств, производящих раздел. Так, в случае раздела власти брали следующие сборы с хозяйства: „хоким" (правитель Ванджа) — быка, „кози" (судья) — корову, „муфти" (лицо, наблюдающее за исполнением законности) — 4 карбоса (кустарная материя), „мирозор" (волостной старшина) — 2 баранов. По другим сведениям: „хоким" брал быка, „мирдари хона" — корову, „кози" — быка и 2 баранов, „мирозор" — барана, „арбоб" (сельский староста) — чулки шерстяные, „наукар" (мелкий чиновник) — 4 карбоса.

„Если мы зададимся вопросом о том, какие причины содействовали продолжительному удержанию во Франции этих архаических союзов, — говорит Ковалевский относительно больших семейных общин, — то едва ли ошибемся, сказав, что эти причины кроются, с одной стороны, в самых условиях феодального строя, с другой — в фискальных интересах правительства. Сеньоры были заинтересованы в том, чтобы семьи не раздроблялись, так так общее имущество являлось в их глазах материальною гарантией неукоснительного отправления барщины и других крестьянских повинностей и служб... В России, как и во Франции, семейная община жила под кровом крепостничества и стала исчезать вместе с его падением... В адатах кабардинцев... прямо значится, что в интересах удержания семейной нераздельности, обеспечивающей князьям и узденям своевременное отправление крестьянами падающих на них служб, кабардинские феодалы требуют от лиц, производящих раздел, уплаты им определенной части общей семейной собственности".[1]

* * *

[1] М. Ковалевский. Родовой быт, стр. 44—45. У Г. С. Мэна мы находим относительно индийских общин следующее:„... общность жизни, основанная на начале кровного род-

Бросим еще беглый взгляд на судьбу патриархальных семейных общин на Ванджe в эпоху социалистического и колхозного строительства, поскольку некоторые из этих общин сохранились и до наших дней.

Ряд местных советских работников на Ванджe первоначально развивал точку зрения, что такая община может послужить базой для вновь создаваемого колхоза и, таким образом, организацию, сохранившую до наших дней первобытно-коммунистические отношения, можно будет перевести на социалистические рельсы.

Между тем, как мы видели из всего вышеизложенного, патриархальная община на Ванджe часто лишь только внешне представляет собой единое целое, тогда как внутри ее между отдельными ее членами уже наблюдается значительная дифференциация, частная собственность уже свила себе прочное гнездо и достаточно лишь небольшого дополнительного толчка, чтобы община распалась на ряд хозяйств отдельных индивидуальных семей, экономически далеко не равных между собой. Примером может послужить собственность на скот.

В современной общине существуют, хотя и тщательно маскируемые и обнаруживающиеся только при ее распадении, элементы эксплоатации, объектом которой являются как свои сообщинники, так и посторонние. Обычно, в роли эксплоататора выступает наиболее влиятельный член общины, часто сам „колонтари-хона". Отметим, что большинство до сих пор сохранившихся в нераздельности больших семей является семьями или очень зажиточными, или семьями, главы которых являлись чиновниками бухарского эмирата.

В качестве примера зажиточной семьи укажем на большую семью в кишлаке Садвад; большая семья Мулло Сатора в Рованде являлась семьей наукарской, освобожденной от податей; старейшина лянгарской семьи Хисрау Бачамард имел чин „мирахура".

Таким образом, безусловно политически правильным является то, что во время коллективизации на Ванджe работники в конце концов стали на точку зрения индивидуального подхода при принятии в колхоз членов той или другой неразделенной семьи. Тем самым устраняется опасность

ства, влечет за собой всегда и общую ответственность за выполнение законных обязательств; фискальные требования мусульманского правительства побуждают родственников распределять налоговое бремя между возможно большим количеством лиц. Магометанские правительства сами прекрасно сознают выгоды круговой поруки перед индивидуальной ответственностью и потому они благоприятствуют сохранению целости этих естественных союзов; подобно тому, как и французские сеньоры ... поддерживали общины вилланов, живущих «au même pot» ..." Древний закон и обычай, стр. 183—184. Характеризуя феодальный строй в Шугнане, Д. Иванов говорит: „Бек строил себе курган (крепость) и обращал отрезанных ему жителей в крепостных крестьян, сажал их то на оброк, то на натуральную повинность. Оброком облагался дом, что без сомнения и отзывалось на тесноте горских хат и нераздельности больших семей". Шугнан, журн. „Вестник Европы", 1885 г., № 6—7.

засорения колхозов классово чуждыми людьми, скрывающимися под маской общинников.

Но тем не менее нужно признать, что те коллективные навыки, навыки совместного труда и общего потребления, которые вырабатывались в ванджских общинах из поколения в поколение, сыграют свою роль и должны быть учитываемы при выработке идеологии новых колхозников нового социалистического Ванджа.

III. СЕЛЬСКАЯ ОБЩИНА

Рассмотрев патриархальную семейную общину, изучать которую нам пришлось на ванджском материале, для рассмотрения общины сельской мы снова вернемся к тому материалу, который дает нам Вахио-боло.

Но предпошлем этому краткий очерк хозяйства Вахио-боло и феодальных отношений дореволюционной эпохи.

Начнем с земледелия. Все без исключения кишлаки Вахио-боло расположены на высоте, значительно превышающей 2000 м над уровнем моря. Так, высота Сангвора составляет 2500 м, Пашимгара около 2700 м. Такую же, примерно, высоту, возможно даже несколько большую, имеют кишлаки Боршид, Дараи-дархарва и Дарахтак, расположенные в боковых долинках р. Оби-мазор.

Вследствие этого климат Вахио-боло очень холодный. Зима здесь снежная, и снежный покров в Сангворе держится 5 месяцев, а на окружающих склонах и значительно дольше. Заморозки начинаются уже в октябре.

Местом посева культурных растений являются древние речные террасы и конусы выноса речек, на которых расположены и самые поселения Другие участки не могут быть использованы для земледелия, так как представляют собой скалы или осыпи, лишенные почвенного покрова. Лишь кое-где в горах встречаются небольшие площадки земли, засеваемые „под дождь". Основные же посевы на террасах и конусах выноса пользуются искусственным орошением. Земли, засеваемые „под дождь", носят название „замини ляльми" (zamini lalmi) или „замини кайрок" (zamini qajroq), а поливные „замини ови" (zamini ovi). Так, в кишлаке Сангвор вся поливная земля находится на террасе, образовавшейся при слиянии рек Оби-мазор и Оби-арзынг, там же, где расположен и самый кишлак. Небольшое же количество богарной земли находится на „Дашти-воромон" (dasti voromon), местности, лежащей по другую сторону р. Оби-арзынг.

Основными высеваемыми культурами являются пшеница „гандум" (gandum) и ячмень „джау" (çau). Второстепенными являются бобы — „бокле" (bokle) и горох — „мулькак" (mulkak). В самых высоких кишлаках страны из этого несложного ряда выпадает также пшеница: таковы кишлаки Дараи-дархарва и Боршид. Другие культуры, в том числе и огородные, совершенно отсутствуют. Севооборот следующий: первый год сеется пшеница, второй год — ячмень, третий — мулькак или бокле.

Вследствие недостатка земли полей под паром не оставляют. Навозом удобряется не вся земля, так как навоза нехватает, вследствие чего урожаи очень низки; обычный урожай — сам три.

В кишлаке Сангвор к посеву начинают готовиться уже с зимы, что выражается в периодической вывозке навоза из хлева на поля. Здесь навоз складывается кучами прямо на снегу. Необходимо упомянуть, что озимых хлебов в Сангворе нет, равно как и во всем Вахио-боло. Все посевы производятся весной.

С конца февраля приступают к посыпке землей снега на полях — „хок-зани" (xok zani). Производится это в целях скорейшего его таяния. Действительно, поглощая большое количество солнечного тепла, темные частицы земли отдают его снегу и ускоряют процесс таяния.

Пахота начинается с 1 апреля; производится она крайне примитивным деревянным плугом — „сипор" (sipor) с железным наконечником, на паре быков.

Порядок пахоты и посева следующий. Сначала земля пашется „сипором", после чего заравнивается „молой" (mola), плоским бревном, прикрепленным к оглобле. Затем на заровненную землю кладется навоз. Часть навоза, вывезенная ранее и сложенная в кучи на поле, теперь разбрасывается; другая же часть к этому моменту вывозится из хлевов и дворов на ослах в плетеных корзинах — „сабад" (sabad) и сваливается маленькими кучками на землю, после чего также разбрасывается. На навоз высевают зерно.

Посев пшеницы предшествует посеву ячменя, так как для созревания последнего необходимо меньше времени, чем для первого. Запоздалый высев пшеницы, в связи с коротким, холодным летом, влечет за собой невызревание и гибель ее от мороза.

По окончании пахоты производится прокладывание мелкой оросительной сети — канавок среди поля. Орудием служит железная лопата.

Орошение сангворских полей производится из главного протока, питающегося ледниковой водой, которая водопадом спускается с гор несколько выше Сангвора. В верхней части кишлака этот проток разбивается на сеть второстепенных протоков, расходящихся по всей сангворской террасе. Эти протоки дают питьевую воду сангворцам, а также отводятся на поля.

Канавы носят название „джуй" (çuj), а протоки „джубар" (çubor) — старые иранские термины.

Воду пускают на поля, когда уже появятся всходы, при условии отсутствия дождя. Воду дают от 2 до 8 раз за лето.

Жатву ячменя начинают с начала августа, а пшеницы — с начала сентября. Жатве хлебов предшествует жатва дикорастущих горных трав. Мулкак и бокле жнут одновременно с пшеницей. Жатва производится железным серпом выгнутой формы с деревянной рукояткой. Хлеб вяжется в снопы. Ячмень складывается на поле в стога, пшеница же складывается

в стога лишь если она недостаточно сухая, в противном случае свозится прямо на гумно. Средством перевозки служат сани-волокуша, называемые „чигина" (cigina).

Молотьба начинается в конце сентября. Для производства молотьбы подготовляется ток, называемой „хирман" (xirman). Для „хирмана" выбирается ровная глиняная площадка, которая поливается водой, а затем на нее боком пускается чигина, чтобы уравнять поверхность; после этого площадка посыпается мелкой соломой, затвердевает и „хирман" готов.

Привезенные с поля снопы раскидывают на „хирмане", а затем молотят при помощи „чапара" (capar) — большого щита, сплетенного из ветвей. Тягловой силой является та же пара быков.

Молотьба продолжается два-три дня; когда зерно отделится от соломы, его сгребают в кучу; после этого при помощи деревянных вил происходит веяние.

По окончании обмолота зерно просеивают через сито. Очищенное таким образом, оно отправляется в кладовые, где хранится в особых закромах или ссыпается в ямы. Солома хранится в отдельных помещениях.

Распределение хозяйств по классовому признаку и количество посевов по джамсовету Сангвор (данные Райплана и избирательных отчетов 1931 г.) дает следующую картину:

	Бедняки	Середняки	Баи	Всего
Число хозяйств	84	300	13	397
Рабочего скота	43	603	38	684
Посев пшеницы (га)	61	560	91	712
Посев ячменя (га)	46	361	61	468
Всего посева (га)	107	921	152	1180[1]

Если мы примем для подсчета урожай в сам-три, как это мы отмечали раньше, и норму высева на гектар 96 клгр. зерна, то будем иметь 864 клгр. хлеба на хозяйство. Это в среднем. Подходя к каждой социальной группе отдельно, будем иметь: для байского, зажиточного хозяйства 3360 клгр., для середняцкого — 96 клгр. и для бедняцкого — 368 клгр. Принимая состав семьи в 10 человек, имеем среднюю норму на едока: в байском хозяйстве — 336 клгр. в год, в середняцком — 96 клгр. и в бедняцком — 37 клгр. Таковые данные мы имеем, исходя из количества посевов, но фактически, нужно сделать некоторую поправку в сторону увеличения нормы на едока в байском хозяйстве и снижении ее в середняцком и бедняцком, ибо на

[1] Соотношение полива к богаре как 9 : 1.

практике до 1930—1931 гг. существовала байская эксплоатация бедноты в форме сдачи земли исполу, предоставлении инвентаря и т. п.

Таким образом, подавляющая часть населения Вахио-боло не могла обеспечить себе от своего урожая необходимый годовой запас хлеба. Потому население употребляло в пищу также некоторые виды горных трав и кореньев. Таковы съедобный дикорастущий корень „мынгак" (məngak), а также горные травы „чукри" (cukri) и „торун" (torun).

Овощей и картофеля в Вахио-боло не сажают и они там являются большой редкостью; лук привозится из нижележащих районов.

Зато в большом количестве имеются яблони-дички, дающие недурные плоды, и грецкие орехи. И те и другие заготовляются впрок, причем орехи сохраняются в целом виде, а яблоки режутся на ломтики, высушиваются и мелятся на мельнице, перерабатываясь в муку. Эта яблочная мука носит название „сурхак" (surxak) и употребляется в различных видах пищи. Яблоки и ореховые деревья отсутствуют в наиболее высокорасположенных кишлаках: Боршиде, Пашимгаре, Арзынге, Дараи-кальпе, Даштиболо. В кишлаке Хазрати-Бурх имеется несколько яблонь, но они дают урожай не каждый год и поэтому неселение пользуется плодами с яблонь поочередно, по особому счету.

Земледелие в Вахио-боло хотя и является одним из основных видов трудовой деятельности, но не может в достаточной мере обеспечить население. Если в долине р. Арзынг имеются кое-какие земельные просторы, то в долине Оби-мазора земля буквально меряется тюбетейками высеваемого зерна. В кишлаке Хазрати-Бурх обычным наделом является участок, дающий полтора-два пуда ячменя, причем на этот участок, сплошь да рядом состоящий из одних камней, приходится наносить землю из другого места.

Горные склоны, вследствие их сильной каменистости и большой абсолютной высоты, не могут быть использованы, как это практикуется в Нижнем Вахио и Каратегине, и земледелие жмется к долине вокруг кишлаков.

Если сравнить скотоводство Вахио-боло с таковым в соседних Дарвазе, Каратегине и Вахио-пойон, то в первом обеспеченность скотом на каждое хозяйство будет большая.

Альпийские луга Вахио-боло находятся все на значительной высоте, близ перевалов и основных гребней хребтов, обычно вблизи ледников и снежных полей. Дарвазский и Мазорский хребты имеют ту особенность, что, обладая обрывистыми и скалистыми склонами, в верхней своей части имеют большие, ровные площади, с альпийским растительным покровом. Эти альпийские луга и создают предпосылку для разведения скота.

Приведем цифровые данные о размерах скотоводства в Сангворском джамсовете. Они собраны нами при посредстве сангворского сельсовета:

	Количество штук	Средняя обеспеченность на 1 хозяйство[1]
Лошадей . . .	262	0.6
Ослов . .	267	0.6
Коров . . .	764	1.9
Телят	501	1.2
Баранов . . .	7316	18.2
Коз	4917	12.2[2]

Таковы средние данные, если не принимать во внимание классовой дифференциации. По социальным группам распределение было таково: середняк имел 1 лошадь, или был вовсе безлошаден, имел 1—2 ослов, 2 коров, 2 быков, голов до 30—35 баранов и коз, включая и молодняк; бедняк — 1 осла, 1 корову, 1 быка, 10—15 голов мелкого скота; байское хозяйство имело 3 быка, 2—3 лошади, 6—7 коров, 2—3 ослов, до сотни, а иногда и больше голов мелкого скота.[3]

Как и в некоторых других районах горного Таджикистана, годовой скотоводческий цикл может быть разбит на два основных периода; один из них — это зимнее стояние скота в хлеву, в кишлаке, другой — пастьба скота на летних пастбищах, летовках вдали от кишлака, далеко в горах. Между ними вклиниваются два других коротких периода, весной и осенью, когда скот свободно гуляет по еще незасеянным или уже сжатым кишлачным полям, или отгоняется на скудные травяные участки вблизи кишлака.

Выход на летовки преследует две цели: воспользоваться сочными альпийскими лугами, с одной стороны, а с другой — предотвратить потраву хлебов, всходы которых ко времени выхода на летовки начинают показываться на кишлачных полях. На летовки в течение всего сезона живут лишь женщины и дети, мужчины появляются на летовках лишь спорадически, чтобы проведать семьи или для очередной пастьбы скота. Обитатели летовок живут в особых помещениях — хижинах, неуклюже сложенных из неотесанного камня и крытых ветвями. Скот ночью содержится в каменной ограде. Время пребывания на летовке по существу есть сезон заготовки молочных продуктов; тут заготовляют масло и сыр, сохраняющиеся для питания зимой.

Женские молочные артели — „пейвоз“ хотя и практикуются в Вахиоболо, но не имеют широкого распространения. Это объясняется сравнительной обеспеченностью скотом, вследствие чего каждое хозяйство в отдельности имеет больше молока и для заготовки молочных продуктов нет настоятельной необходимости в такой артели. В Сангворе каждая домохозяйка имеет на летовке свою отдельную хижину, тогда как в других районах, где скота меньше, несколько хозяек проживают в одной хижине.

Зимой кормом для мелкого скота служат горные травы: „юган“ (jugan), „камоль“ (kamol), „круш“ (krus), которые жнутся и заготовляются

[1] Исходим из круглой цифры в 400 дворов.

[2] Данные о количестве быков приведены выше.

[3] Данные относятся ко времени, предшествующему ликвидации кулачества как класса.

еще летом. Лошадей, быков и коров кормят исключительно мелкой пшеничной и ячменной соломой.

Скотоводство составляет значительную статью дохода в жизненном бюджете населения Вахио-боло. Молочные продукты дают основную пищу, в случае каких-либо семейных или общественных торжеств в доме появляется и мясо — баранина, а иногда и говядина.

Среди домашних ремесл, использующих продукты скотоводства, следует отметить изготовление шерстяных изделий: чакманов (род шерстяного халата), штанов, вязаных цветных чулок, а также войлока и особых ковриков для промывки золотого песка.

Но и обе отрасли труда, земледелие и скотоводство, не могли полностью обеспечить существование горца. Требовались еще дополнительные средства существования; такими средствами существования явились отходничество и работа по добыче золота.

Если учесть отдаленность Вахио-боло от культурных центров, его изолированность и отсталость, то, по сравнению с другими районами, особенно поражает здесь большое число людей, побывавших на отхожих промыслах.

Встречается целый ряд лиц, уходивших на заработки в течение многих лет, возвращавшихся только к сезону полевых работ, или нередко остававшихся круглый год на чужбине. Это отходничество было сильно развито в дореволюционное время, во времена бухарского эмирата, но почти свелось к нулю в настоящее время, если не считать уход на золотоискательные работы.

Естественно, что отходников притягивал наиболее близко расположенный промышленный район — Ферганская долина. Сюда на хлопкоочистительные и маслобойные заводы, в услужение к богатым торговцам, извозопромышленникам, к содержателям каравансараев и чайхан тянулась главная масса отходников. Из Вахио-бóло в Фергану шли двумя путями: первый через „Джари-бахт" вел к кишлаку Лянгар, а оттуда перевалом Гардани-кафтар через хребет Петра I в Каратегин, затем через Алайский хребет в Фергану. Второй путь — вверх по р. Арзынг до Пашимгара, через перевал Сагрун в долину р. Мук-су, в устье которой он соединялся с первым путем.

Кроме отходничества в Фергану ходили и еще дальше, в Ташкент, Самарканд и Бухару. Некоторая же часть отходников отправлялась в юго-западные равнинные районы Таджикистана, где нанималась на сельскохозяйственные работы.

Помимо основной причины — малоземелья отходничеству способствовали и другие обстоятельства; одним из них была уплата калыма за невесту. По обычаю, в состав калыма входили промышленные товары, особенно мануфактура и деньги. При существовавшем натуральном хозяйстве то и другое мало обращалось в стране, а чтобы добыть мануфактуру и деньги, нужно было уходить в Фергану. Кроме того, беднота, чтобы

вообще сколотить калым, должна была итти куда-либо на заработки в самом Вахио-боло спрос на рабочую силу был крайне ограничен.

Следствием отходничества явилось наличие в стране значительного процента людей „бывалых", близко сталкивавшихся с фабрично-заводскими рабочими в Фергане, знакомых с их жизнью. Это обстоятельство повело к тому, что из среды местного населения вышло не мало активистов-общественников, являющихся проводниками советских идей в кишлаке. Ряд вахиочей занимает сейчас ответственные посты в районном масштабе.

Большое место в трудовой деятельности населения занимает золотодобыча. Повидимому, еще древним была известна золотоносность рек Припамирья, так как от тех времен сохранились отрывочные сведения о добыче этого металла.

Так: „По Ибн-Русте на Ваххабе (Вахан-дарья. *Н. К.*), вытекавшем из Тибета, находились золотые россыпи, в которых добывалось золото небольшими кусочками, величиной в булавочную головку. Несомненно, на эту же местность указывает предание, сообщаемое Ибн-аль-Факихом, по словам которого между Хоросаном и Индией имелась область, в которой находились муравьи величиной с борзых собак; область эта была страной золота; люди, приходившие искать это золото, из боязни этих муравьев и чтобы отвлечь их внимание бросали им мясо, сами же брали в это время золото и затем удалялись... Предание, сообщающее об охраняющих золото муравьях, несомненно, тождественно с известным сказанием о муравьях, роющих золото, сохраненным у Геродота (III—102—105)..."[1]

Река Хингоу и ее оба истока на всем своем протяжении несут взвешенные в воде песчинки золота, отлагая их на берегах и речных косах. Отлагала она золотой песок и на древних террасах, поднятых теперь на десятки метров над уровнем реки, о чем красноречиво свидетельствуют разультаты золоторазведок.

На этих террасах мы находим следы, повидимому, довольно древних разработок. Каменные отвалы, штольни, подземные ходы разбросаны на всем их пространстве. Народная молва связала эти разработки с именем Чингис-хана, который, покорив несметное число народов, заставил их работать здесь и вывозил из Вахио золото, ссыпая его в бурдюки из бычачьих шкур.

В феодальной восточной Бухаре добыча золота служила поводом эксплоатации населения. Так, в эмирский налог, собираемый с населения, для вахиочей входила обязательной составной частью уплата золота. Замена его каким-либо эквивалентом не допускалась. Помимо налога, чиновники, духовенство и баи заставляли население добывать золото и для себя лично как путем внеэкономического принуждения, так и путем различных кабальных соглашений и уплат по долгам. Для указанных эксплоа-

[1] К. Иностранцев. Река Иран-Вэджа в Парсийской традиции, Известия Российской Академии Наук. 1917, стр. 894.

таторов золото служило средством личного обогащения, а также средством выслуживаться и получить высший чин или должность, сделав подарки беку в Калай-хумбе или другим сильным мира.

Создав и развив своеобразную технику золотодобычи, вахиочи передавали ее из поколения в поколение, от отца к сыну и до сего времени славятся по всему Таджикистану и даже в соседних районах как непревзойденные мастера — „усто" (usto). Они искусны как в технике промывки, так и в отыскании золотоносных участков. В настоящий момент, когда работы ведутся гострестом „Таджикзолото", вахиочи контрактуются в качестве мастеров и инструкторов по золотодобыче во все другие районы, напр., в Дарваз, Каратегин, Мук-су и пр.

Сезон работы по золоту начинается ранней весной, как только берега речек освободятся от снега и ледяных корок, примерно в марте. Тогда „усто" собирает свою артель, состоящую, не считая его самого еще из трех рабочих — „мар" (mar).

После сборов артель выходит на места работы — берег реки, если решено, что работа будет производиться вблизи родного кишлака, или уходит в соседние районы, иногда километров за 150 и больше; в последнем случае артель остается на месте работы месяца два, пользуясь гостеприимством какой-либо мечети.

Из Сангвора в начале марта артели золотоискателей выходят работать в соседний Дарваз и на р. Пяндж, долина которой лежит значительно ниже Вахио-боло, всего лишь на высоте 1000—1200 м и где весна наступает раньше. Идут кратчайшими путем, через перевал Вискарви (свыше 4000 м), покрытый глубоким снегом. В это время года перевал еще не открыт для движения, но артель идет снежной целиной налегке, в особой обуви, имея за спиной лишь инструменты и немного продовольствия. В марте снег, подтаивая днем под жгучими лучами солнца, ночью схватывается морозом и постепенно превращается в чрезвычайно плотную зернистую массу, типа фирна. Таджики называют его „каткун" (qatqun).

Несколько позже артели направляются и на р. Мук-су в район киргизских кочевок, через перевал Сагрун (Кыргыз), подъем на который начинается у кишлака Пашимгар.

Как уже указано было выше, в настоящее время работы ведутся трестом „Таджикзолото". Трест в пределах Вахио-боло имеет два золотоскупочных пункта, в кишлаках Лоджирке и Сангворе. Сюда сдают все золото как намываемое в пределах Вахио-боло, так и приносимое вахиочами из других районов. В обмен на золото население получает промтовары, из которых излюбленными являются зеленый чай и мануфактура. Старатели получают также прозодежду: сапоги, платье и т. п. С артелями заключаются соответственные производственные договора и постепенно налаживается медицинское, культурное и хозяйственное обслуживание старателей.

Золотодобыча, организованная Советской властью, не на основе кабальных отношений и безудержной эксплоатации, как это было при эмирате, — а на советских трудовых основаниях — значительно содействует поднятию благосостояния населения.

Обеспечение промтоварами, отпускаемыми на золото, стимулирует работу старателей в отношении повышения нормы своей выработки и делает золотодобычу одним им основных видов труда в Вахио-боло. Этому способствует также внедрение методов соцсоревнования и ударничества и системы премирований, которые также производятся промтоварами. Кроме того, старатели, выполняющие производственный план, получают хлебный паек, выдаваемый им пшеницей. Пшеница завозится „Таджикзолотом" из других, хлебных районов.

Все это привело к тому, что дехканин Вахио-боло, вследствие недостатка земли вынужденный в прежнее время уходить на заработки далеко от родины, теперь может свободно отдаваться производительному и доходному для него труду вблизи родного дома, часто на берегу реки у самого своего кишлака, лишь в определенные сезоны направляясь для промывки золота в Дарваз и другие районы. Естественно, что чем меньше занят дехканин-вахиочи в сельском хозяйстве, тем больше времени он уделяет золотодобыче, и таким образом, в золотодобычу вовлекаются главным образом маломощные слои населения, образуя новые кадры пролетариата и порывая с вековым, натуральным жизненным укладом.

Что касается разделения труда, то прежде всего нужно отметить естественное половозрастное разделение труда. В земледелии все работы производятся мужчинами — пахота, жатва, малотьба, жатва трав и их уборка. Женщина занимается лишь очисткой и промывкой зерна. Помолом зерна занимаются, главным образом, женщины, лишь изредка мужчины. В ведении мужчины находится также в рабочий скот — быки, лошади. Зато уход за всем мелким и молочным скотом, равно как и приготовление молочных продуктов — дело женское. Мужчина в эту отрасль хозяйства не вмешивается. Мы склонны думать, что широко распространенный среди горных таджиков обычай запрещения мужчинам показываться на летовке в течение нескольких первых дней пребывания там женщин связан именно с тем, что молочное хозяйство — дело женщины.[1] Кроме того, на женщине, естественно, лежит и все домашнее хозяйство — приготовление пищи, уход за детьми, стирка и другие работы. Лишь заготовка топлива есть мужская обязанность.

В Сангворе весной женщина занимается копаньем съедобного корня „мынгака", сбор которого напоминает еще о собирательной стадии хозяйства. Что касается изготовления шерстяных изделий, то этим одинаково занимаются мужчины и женщины; лишь вязка чулок и вышивание — работа исключительно женская.

---

[1] См., напр., М. С. Андреев. По этнографии таджиков, сбори. „Таджикистан", стр. 167.

„Среди горных таджиков, — говорит Андреев, — женщина является серьезной помощницей своему мужу..."[1]

Тот же автор указывает на значительную долю самостоятельности, которой пользуется женщина-горянка. По отношению к женщине-шугнанке то же самое констатируют Д. Иванов[2] и А. Серебренников.[3] Все эти авторы отмечают значительную помощь женщины в хозяйстве.[4]

Подростки также принимают участие в общем труде. Они пасут скот, помогают мужчинам в заготовке топлива, оказывают посильную помощь в домашнем хозяйстве и земледельческих работах.

Но разделение труда не ограничивалось для Вахио-боло лишь только что изложенным. Прежде всего мы видим, что почти каждая семья выделяла одного или двух своих членов в качестве отходников, отправляющихся на заработки, главным образом, в Фергану. Для очень многих с течением времени отходничество становилось основной профессией и они совершенно отрывались от земледелия, возвращаясь лишь на очень короткие сроки в родной дом, чтобы навестить своих близких.

Многие лица специализировались также в области золотодобычи. Прежде всего это мастера — „усто", из года в год занимавшиеся промывкой золота, что делалось в конце концов их профессией. Так, напр., в хозяйстве Иормахмада Холя в Сангворе сам Иормахмад и его брат Гуляк занимались сельским хозяйством, в то время как третий, младший брат Нидо, будучи „усто", постоянно находился в отлучке на промывке золота, внося весь свой заработок в общее хозяйство, за что он и его семья обеспечивались сельскохозяйственными продуктами.

В связи с золотодобычей появляются и специалисты по изготовлению „плосов" (plos), войлоков для промывки золота, а также мастера по дереву, изготовляющие блюда — „табак" (tabaq) — для той же цели. Правда, большей частью эти ремесленники еще не порывают связи с земледелием, но тем не менее их ремесло предназначено для обслуживания постоянного потребителя, а не своего собственного хозяйства.

Специфические особенности хозяйства Вахио-боло и наличие по близости районов, вследствие высоты местности, климата и других природных условий имеющих другое направление хозяйства, повели к обмену, существующему между Вахио-боло и соседними странами.

Процесс земледелия в Вахио-боло, протекая в крайне суровых природных условиях вследствие большой, абсолютной высоты местности,

---

[1] См., напр., М. С. Андреев. По этнографии таджиков, сб. „Таджикистан", стр. 166—167.

[2] Д. Иванов. Шугнан, „Вестник Европы", 1885 г, №№ 6—7.

[3] А. Серебренников. Очерк Шугнана, „Военн. сборн.", 1885, в. 12, стр. 409.

[4] Имеется много указаний, что среди кафиров Гиндукуша женщины исполняют и земледельческие работы. См. А. Борнс. Путешествие в Бухару, т. III, стр. 302—305; К. Риттер. Кабулистан и Кафиристан, прим. В. Григорьева, стр. 601—602; Биддельф. Народы, населяющие Гиндукуш, русск. пер., Асхабад, 1886, стр. 169; Н. Вавилов и Д. Букинич. Земледельческий Афганистан, стр. 130.

дает очень скудный ассортимент продуктов. Он сводится к следующему: пшеница, ячмень, мулкак, бокле, съедобный корень мынгак, яблоки-дички, грецкий орех (лишь в нижней части страны).

Скотоводство, имея более благоприятные условия для развития, дает, молоко и всевозможные молочные продукты, мясо и шерсть.

Продукты земледелия все, за исключением яблок и орехов, потребляются непосредственно самими производителями (оставляем в стороне вопрос о налоге натурой, платившемся до революции).

Хлеба нехватает, и население вынуждено закупать хлеб из Нижнего Вахио, главным образом, из Сагырдаштского и Сафедоронского джамсоветов. В настоящее время, как было указано выше, недостаток хлеба пополняется за счет государственной золотодобычи путем получения хлебной нормы. В небольшом количестве закупается также лук и перец, столь любимый населением. Все это привозится из Нижнего Вахио. Яблоки и грецкий орех вывозятся в очень ограниченных количествах за пределы страны. Потребителями их являются кишлак Мионаду в среднем течении Хингоу, где выменивают соль, совершенно отсутствующую в Вахио-боло, или же хлебные джамсоветы Сагырдашт и Сафедорон, так как там отсутствуют фруктовые деревья и спрос на фрукты велик.

Скотоводство дает значительно больше продуктов для вывоза, а именно: живой скот (мелкий) и шерстяные изделия. Последние состоят из чакманов (шерстяных халатов), „шорукза“ (ʂoruoʅza) (шерстяных шаровар), намадов (войлок), чулок. Потребителями этих товаров являются дарвазцы, у которых скотоводство слабо развито. Старательские артели, отправляясь весной в Дарваз, несут с собой шерстяные изделия, кстати сказать очень портативные, и, возвращаясь домой, приносят эквиваленты: карбос — хлопчатую ткань кустарного производства, „яктаи“ (jaktajī) — легкие халаты из карбоса. Осенью из Дарваза приходят в Сангвор дарвазские дехкане, приносящие глиняные горшки — „куза“ (kuza). Гончарных изделий в Вахио-боло не вырабатывается. Эквивалентом служит бокле, в таком количестве, которое может поместиться в покупаемом сосуде. Приносят дарвазцы также и предметы роскоши — лакомства: плоды граната, винную ягоду, маслину, сушеный тут. Эти плоды в обилии произрастают в долине Пянджа, с ее подтропическим климатом, а для жителей Вахио-боло являются желанным разнообразием скудной пищи.

Сушеный тут приносится также из долины Ванджа. Отсюда же добываются железные лемехи для плугов — „нуки-сипор“ — и железо для разных поделок.

Отходничество в дореволюционное время, а в настоящее — золотодобыча, служат средством приобретения промышленных товаров, из которых бесспорно первое место занимает бумажная ткань: ситец, сатин и др.

В связи с возникновением обмена в предреволюционные годы среди жителей Вахио-боло выделилось несколько торговцев, возивших

в Фергану, главным образом, шерстяные изделия, взамен которых они покупали промышленные товары.

Но главным предметом вывоза Вахио-боло в другие районы было золото истоков р. Хингоу, которого так жадно требовали эксплоататорские классы соседних стран, далеко ушедших вперед в области развития товарного хозяйства.

Вахио-боло, подобно Ванджу, входило в состав Дарвазского бекства, а до завоевания страны Бухарой — подчинялось дарвазскому шаху. Поэтому и феодальные отношения в обоих районах, в основном, были сходны. Точно также в Вахио-боло, как и на Ванджe при шахах существовал особый правитель — наместник, ставленник шаха, точно также он имел при себе дружинников — „наукаров". Потомки этих „наукаров" явились, очевидно, той местной феодальной знатью, которая существовала во времена бухарского эмира.

Когда Дарваз был завоеван эмиром, то последний, назначая беков из своих высших чиновников, вместе с ними посылал и других чиновников на различные административные должности; но и эмиру приходилось считаться с феодальной знатью покоренных шахств, которая могла создать серьезные волнения и беспорядки в горных районах, где пользовалась большим влиянием. Отсюда двойная политика эмирата. С одной стороны, назначались свои чиновники-бухарцы, а с другой — выдвигалась местная феодально-родовая знать; и те и другие получали чины, земли и поместья — „танхо". Лицо, пожалованное эмиром чином или дехканскими хозяйствами, в свою очередь должно было делать эмиру богатые подарки, носившие название „тартук".[1] Таким образом, эмир как бы отдавал на откуп целые кишлаки и отдельные дехканские хозяйства. Служилое сословие при эмире называлось „сипо" (sipoh), а звание „наукаров" осталось лишь за мелкими служащими, исполнявшими при беках и „мирах" различные поручения, за что они освобождались от налогов.

В Вахио-боло „наукары", назначенные из среды населения, несли постоянную службу при „мире" в Калаи-Лоджирке, являвшемся правителем всего Вахио-боло. Он в свою очередь подчинялся дарвазскому беку. При „мире" в Калаи-Лоджирке состоял также целый штат чиновников в чине „мирахуров", „туксабо" и др.

В Вахио-боло, в противоположность Ванджу, система „танхо" была развита очень слабо. Причинами этому было то, что здесь, как в районе захолустном и малоземельном, не было крупного чиновничества; с другой стороны, наличие золотопромышленности позволяло правительству собирать налог непосредственно золотым песком; ясно, что правительство не было заинтересовано переуступать местной верхушке этот драгоценный металл.

---

[1] См., напр., Д. Лагофет. Бухарское ханство под русским протекторатом, тт. I и II, СПб, 1910.

Так, напр., во всем Сангворе, насчитывающем 50 хозяйств, было только одно хозяйство — „танхо", некоего Гуляка Холмирзо, принадлежавшее крупному чиновнику из Найгуфта.

Но если на Ванджe концентрации земель в руках феодалов не наблюдалось, в Вахио-боло, напротив, местные феодалы являлись собственниками значительного количества земельных площадей. Так, почти половина всей земли в Сангворе принадлежала двум феодалам — чиновникам, один из которых был светский, другой духовный.

Первым был некто Сидик, крупный чиновник из рода Сами; второй — Мулло Михтодж владел домом-усадьбой в квартале Каля и значительным количеством лучшей земли в Сангворе и в других кишлаках.

Он содержал духовную школу — „мактаб", где учились дети окрестного населения; это давало ему значительные доходы. После революции Мулло Михтодж вместе с одним из своих сыновей бежал в Афганистан.

История образования крупной земельной собственности в этих районах требует специального изучения и не является темой данной работы.

Обработка этих земель производилась путем применения системы „шарики" и „хашар'ов", которые были рассмотрены нами в первой главе.

Налоги эмирского государства, за исключением золотого песка, в Вахио-боло взимались натурой. Распределялись они по хозяйствам, безразлично от степени его доходности. Дифференцированный подход был лишь в отношении зерна. Каждый домохозяин был обязан платить эти налоги, называвшиеся „хаки подшо" (xaki podsoh) — „доля государя".

„Хаки подшо" состояло из следующих предметов:

1) „Ушр" (Usr) — зерно урожая — с 10 „табак" (tabaq)[1] — 1 „табак".

2) „Чорвои амаль" (corvoji amal) — 1 баран.

3) „Мохона" (mohona) — 1 большой кувшин коровьего масла (бралось с каждого хозяйства поочередно в начале месяца).

4) „Тиллои шаи" (tilloji šajī) — „шахское золото" — $1^1/_2$ тилло (1 тилло — около 5 г), за него возвращалось налогоплательщику 5 пудов зерна, вычитаемых из „ушр'а".

5) 1 „шоругза" (šoruqza) — шерстяные штаны или 1 „чакман" (cakman) — шерстяной халат.

6) 1 „банд" (band) — шерстяная веревка.

7) 1 „турба" (turba) — шерстяная торба.

8) 1 „джураб" (çurab) — шерстяные чулки.

9) 1 „чоруки" (coruk) — род местной обуви.

10) 1 фунт „маска" (maska) — нетопленного масла.

11) 3 серебряных таньга (таньга — около 20 коп.).[2]

---

[1] tabaq — большое деревянное блюдо.

[2] Из приведенных кратких сведений о феодальных отношениях в Вахио-боло можно видеть, что за исключением некоторых особенностей эти отношения мало чем отличались

Все эти налоги взимались особыми чиновниками „мирами". Зерно после урожая складывалось в кучу на гумне, причем до того, как оно будет взвешено и определен размер „ушра", владелец не имел права его трогать.

Кроме указанных налогов дехкане должны были отправлять очередные повинности. Основной из них была поставка подвод, т. е. верховых лошадей и ослов для различного рода перевозок. Осенью все население Вахио-боло обязано было отвозить „ушр" в Калай-хумб дарвазскому беку. Другой очередной повинностью была доставка дров в Калай-Лоджирк „миру" Вахио-боло. Повинность по доставке дров была особенно тяжела для населения, так как страна крайне безлесна, и хворост приходится собирать на крутых склонах и скалах.

В случае невыполнения налогов и повинностей дехкане облагались штрафом; сбор штрафа поручался „наукару", причем последний с каждых 20 таньга штрафа брал лично для себя еще один кусок домотканной материи-карбоса, что называлось „мухосилона" (muhosilona).

* * *

Нам пришлось ограничиться лишь очень кратким, схематическим обзором производительных сил Вахио-боло и его феодальных отношений в том виде, в каком те и другие существовали к моменту революции.

Но такой обзор был совершенно необходим для того, чтобы показать, в каких условиях бытовала здесь сельская община, этот „заключительный этап первобытного коммунизма",[1] показать эту общину не оторванно от живой действительности, а в связи с уровнем развития производительных сил, степенью разделения труда, ломкой натуральных отношений и т. п.

Нам кажется, что сравнительный анализ тех экономических условий, которые мы застали в Вахио-боло, с таковыми же на Вандже, коротко описанными в предыдущей главе, может привести к некоторым интересным выводам.

Прежде всего в Вахио-боло бросается в глаза крайнее малоземелье, тогда как на Вандже земельные площади сравнительно велики. Причина

от таковых на Вандже. Система феодальной эксплоатации во всем Дарвазе и даже во всей восточной Бухаре в основном была единая.

О системе налогов и повинностей в Дарвазе и соседних районах см. Д. Иванов. Путешествие на Памир, Изв. Русск. геогр. о-ва, 1884, т. XX, в. 3, стр. 241—242; Васильев. Краткое статистическое описание Каратегина. Сб. географических, топографических и статистических материалов по Азии, 1888, XXXIII, стр. 23—24; Г. Арандаренко. Досуги в Туркестане. СПб, 1889; Кузнецов, Дарвоз, Н. Маргелан, 1893, стр. 68—70, 72—73; А. Серебренников, Очерк Шугнана, Военный сборн., 1895, в. 12, стр. 433—434; И. Гейер. Путеводитель по Туркестану, Ташкент, 1901, стр. 108; Бурхан-уд-Дин-хан и Кушкеки, Каттаган и Бадахшан, Ташкент, 1926, стр. 169.

[1] С. Н. Быковский. Доклассовое общество как социально-экономическая формация, журн. „Советская этнография", 1934, № 1—2, стр. 28.

этого лежит в различных природных особенностях этих двух районов, а также в большей плотности населения Вахио-боло по сравнению с Ванджем. Нам уже пришлось говорить о том, что время от времени избыток населения из Вахио-боло переселялся в Вандж.

Отсюда вывод, который напрашивается сам собой и который подкрепляется фактическими данными, что земля в Вахио-боло, где количество ее было ограничено и где всегда имелся известный избыток рабочих рук, более ценилась и представляла больше интереса для эксплоатации, чем на Ванджe. Мы уже указывали последнее обстоятельство при рассмотрении феодальных отношений на Ванджe. Этот факт вторичного порядка со своей стороны является причиной своеобразия способа феодальной эксплоатации в каждом из двух районов в отдельности. В Ванджe феодалы не были заинтересованы в концентрировании в своих руках на правах частной собственности земельных площадей, и эксплоатация направлялась по линии системы „танхо" — владения крепостными хозяйствами, которые отдавали свой прибавочный труд в виде готовых продуктов, полученных в процессе труда на своем клочке земли; в Вахио-боло мы видим обратную картину: феодалы стремились завладеть как можно большим количеством земли, согнав с нее тем или другим путем ее владельцев (на Ванджe же стремились привлечь крестьянство на землю), применяя затем на этих землях барщинный труд соседних крестьян („хашар"), или же сдавая землю в обработку исполу („шарики"). Для Вахио-боло выражением только что указанного способа эксплоатации было отсутствие в этом районе системы „танхо".

Малоземелье и безземелье в Вахио-боло, усиливаемое еще только что указанными методами эксплоатации, естественно, заставляли население изыскивать другие возможности применения своего труда. Мы знаем уже, что этими возможностями являлись отходничество, с одной стороны, а с другой, золотодобыча. Отходничество в Вахио-боло было массовым явлением, в то время как для Ванджа оно отнюдь не являлось закономерностью. В Вахио-боло целые группы лиц путем отходничества отрывались надолго, если не навсегда, от земледелия, работа на отхожих промыслах становилась их специальностью. Точно также и золотодобыча становилась специальностью многих жителей Вахио-боло. Характерно, что несмотря на то, что в верховьях р. Вандж, так же как и в Хингоу, имеется золото, на Ванджe нет специалистов по золотодобыче. Единственный мастер — „усто" на Ванджe, некий Холь, проживает в кишлаке Пой-мазор, в то время как в Вахио-боло почти в каждом доме имеется „усто".

Развитие отходничества и золотодобычи, выделившихся в особую специальность отдельных лиц, создало новое разделение труда в семье и нарушило до некоторой степени натуральность хозяйственных отношений, которые существовали, бесспорно, в большой патриархальной семье в Вахио-боло и сохранились до наших дней на Ванджe. Все указанные обстоятельства привели, в конечном счете, к разложению патриархальной

общины в Вахио-боло, и лишь интерпретируя ванджский материал, мы можем судить, что собой представляла эта семья в недавнем прошлом.

Мы видели на примере ванджского материала, как распадаются патриархальные семейные общины и как они дают начало общине нового типа, основанной на взаимоотношениях соседских, с индивидуальной собственностью на усадьбу и пахотную землю, но с сохранением в нераздельном владении покосов и выгонов.

„...разделы (семейной общины. *Н. К.*) и отчуждение земель привели к образованию сельской соседской общины, которая до тех пор была совершенно неизвестна".[1] „...родовой характер землевладельческой общины уступает мало-помалу место сельскому",[2] — говорит М. М. Ковалевский...

„Я...не коснулся гипотезы, недавно выдвинутой Максимом Ковалевским. Согласно этой гипотезе, разделу пахотной и луговой земли между членами марки предшествовала совместная обработка их большими патриархальными семейными общинами, охватывавшими несколько поколений (пример которых мы находим в существующих юго-славянских задругах), и раздел произошел после, когда община разрослась и стала чересчур громоздкой для совместного хозяйствования. Ковалевский, вероятно, совершенно прав, но вопрос все еще остается спорным",[3] — прибавляет Ф. Энгельс.

Нам предстоит теперь обратиться непосредственно к изучению этой преемницы патриархальной общины — сельской общине в Вахио-боло.

* * *

Поселенной единицей в Вахио-боло является „кишлак" (qişloq). Кишлак — слово турецкого происхождения; другой, иранский термин „deha" или „dija" употребляется лишь изредка.

Раньше мы уже указывали на то, что поселения Вахио-боло расположены на древних речных террасах и конусах выноса речек. Это единственные доступные для освоения под жилища и посевы участки, как бы самой природой предназначенные для указанной цели. Среди кишлаков Вахио-боло один лишь кишлак Хазрати-Бурх расположен на склоне гор и поэтому напоминает кавказский аул. Остальные раскинуты на столь ровных площадках, что если углубиться, напр., в одну из тополевых рощ Сангвора, то получается впечатление, что находишься где-либо в средней полосе СССР, а никак не в высокогорной местности.

---

[1] М. Ковалевский. Очерк происхождения и развития семьи и собственности, СПб., 1895, стр. 125.

[2] М. Ковалевский. Общинное землевладение, причины, ход и последствия его разложения, М., 1879, стр. 5.

[3] Ф. Энгельс. Развитие социализма от утопии к науке, Пред. к англ. изд., Соцэкгиз, М.-Л., 1931, стр. 12.

Можно наметить в Вахио-боло несколько типов кишлаков, если подходить к вопросу с точки зрения расселения.

Первый тип поселения это кишлак-дом. В таком случае весь кишлак состоит из одного дома, значительно удален от других поселений и носит особое название. Это, вернее всего, — отдельный хутор или выселок. Таковы, напр., кишлаки Мадынгат, Сари-джангаль. Обычно, такой кишлак административно (как раньше, так и теперь) приписывался к соседнему, более крупному кишлаку, имея с ним одного сельского старосту, но в остальном он был совершенно обособлен. Жилой дом такого кишлака-хутора всегда поражает своей величиной и солидностью: это как бы небольшая горная крепостца, с многочисленными службами и угодиями, раскинутыми вокруг нее.

Вторым типом является кишлак-квартал. Этот тип имеет большее распространение, чем первый. В таком кишлаке дома, которых насчитывается от 2—3 до 7—8, скучены, иногда вплоть до того, что между домами остаются лишь маленькие проулочки, а иногда дома вплотную примыкают друг к другу. Невольно поражает эта скученность и теснота, когда кругом имеется достаточно простора: кишлак-квартал окружают пашни, рощи и другие угодия. Таковы: Работи-хух, Бурса, Вырзга, Дарбог.

Указанные два вида, без всякого сомнения, представляют собой типы поселений кровных родственников. Первый — это поселение одной патриархальной общины, ведущей нераздельное и обособленное от окружающего мира хозяйство. Второй — это поселение разделившейся большой семьи, каждая отделившаяся часть которой ведет свое самостоятельное хозяйство, но тем не менее все они стараются держаться как можно ближе друг к другу. Выделившиеся семьи строят свои новые дома по близости от отцовского старого дома и хутор-кишлак превращается в кишлак-квартал.

Что наше утверждение не является голословным, можно заключить из следующего. Во-первых, семьи, населяющие кишлак-квартал, почти всегда родственны между собой; это наблюдается в перечисленных нами выше кишлаках; это наблюдается также, как мы видели в первой главе, в кварталах кишлака Сангвор, представляющих собой третий тип поселения, о котором мы скажем несколько дальше.

Во-вторых, величина домов кишлака-хутора, а также коренных домов кишлака-квартала говорит за то, что они представляли собой жилище многочисленной семьи. Наконец, в-третьих, мы находим убедительное доказательство нашего положения в судьбе ванджских кишлаков, рассмотренных нами во второй главе: на примере кишлака Лянгар мы показали, как отдельный дом-кишлак, населенный большой семьей, превратился в кишлак-квартал. В Вахио-боло, где патриархальных семейных общин уже не сохранилось, число кишлаков-домов очень незначительно и их судьба представляет, повидимому, некоторое уклонение

в общем процессе. Здесь мы можем предполагать переселение отделившихся малых семей в другие кишлаки или на новые места, или же сокращение населения вследствие других каких-либо причин.

Литературные данные отражают эти два типа расселения и в других районах современного Таджикистана.

„Живут таджики обыкновенно отдельными семействами, — говорит А. Серебренников, — располагая сакли далеко одна от другой посреди своих полей и огородов".[1]

„Здесь.... сакля каждой семьи расположена отдельно посреди своих пашен и к ней примыкают только различные хозяйственные постройки этой семьи", — говорит Кузнецов.[2]

В то время как эти два автора указывают на типы поселения отдельными домами, нижеследующие делают упор на расселение кварталами.

Г. Юль говорит о типе поселений ваханцев следующее: „Дома их, обыкновенно выстроенные смежно, состоят из камней и глины, имеют плоские крыши и нагреваются печами".[3] О тех же ваханцах сообщает Путята: „Ваханские постройки имеют очень грубый вид...Два, редко три дома обносятся общей стеной и составляют отдельный квартал..."[4] Также о ваханцах у Бобринского: „Кишлаки в Вахане... очень невелики и состоят обыкновенно из двух, трех домов, не отдельно стоящих, а как бы прилепленных один к другому. Два, три дома с конюшнями, хлевами, кладовыми составляют одну общую постройку и напоминают своим видом небольшой замок или крепостцу. По наружному виду невозможно сообразить план постройки, внутри трудно разобраться в границах между отдельными домами, настолько тесна связь между отдельными частями общей постройки".[5]

Наконец, Арандаренко сообщает о горных таджиках: „Тип селений горных несколько иной, чем в долине, потому что не имеется дворов (в особенности в Дарвазе), а постройки связаны в одно не только в отдельном хозяйстве, но почти в целом селе".[6]

Теперь перейдем к третьему типу кишлаков; это тип кишлака, состоящего из нескольких кварталов. Характерным примером здесь может служить кишлак Сангвор. Мы уже останавливались в первой главе на том, что Сангвор состоит из нескольких кварталов. Расстояния между его кварталами до полкилометра; кварталы окружены пашнями, тополе-

---

[1] А. Серебренников. Очерк Шугнана, „Военный сборник", 1895, в. 12, стр. 422.

[2] Кузнецов. Дарвоз, стр. 61.

[3] Г. Юль. Очерк географии и истории верховьев Аму-Дарьи, русский пер., СПб. 1873, стр. 31.

[4] Очерк экспедиции генерального штаба кап. Путята в Памир, Сарыкол, Вахан и Шугнан 1883 г., Сб. геогр., топогр., и стат. материалов по Азии, 1884, в. 10, стр. 62.

[5] А Бобринский. Горцы верховьев Пянджа, стр. 71.

[6] Г. Арандаренко. Дарваз и Каратегин, Военный сборник, 1883, в. 12, стр. 303. Из новейш. авторов см. также у Магидовича о поселении хуторского и „гнездового" типа. Материал по районированию Средн. Азии, Кн. I, ч. I, Бухара, т. IV, стр. 129—130.

выми рощами, аллеями диких яблонь и представляют собой как бы отдельные кишлаки. Обычно, такой многоквартальный кишлак расположен на одной общей террасе (Сангвор, Арзынг) или на одном конусе выноса (Нусай). В таком кишлаке, как правило, родственные связи прослеживаются внутри каждого квартала, в то время как отдельные кварталы по отношению друг к другу населены чужеродцами. Мы видели это на примере Сангвора в первой главе, мы видели это на примере кишлаков на Ванджe (Рованд, Гарм-чашма) в главе второй. Это тип кишлака, где родственные связи в значительной мере заменились соседскими, но где еще в сохранении поселений кварталами проглядывают эти родственные связи. Это тип кишлака сельской общины, как мы попытаемся это показать в дальнейшем изложении.

О многоквартальных кишлаках бадахшанцев мы находим у Вуда: „В этих странах есть обычай совместного жительства для родственных семей. Весьма часто шесть или восемь родственных семей живут в одной деревне, окруженной внешней стеной; за стеной каждая семья имеет свой особый дом, конюшню и хлев. Несколько таких деревень образуют кишлак...“ (по Минаеву[1]). Цитированный Путята прибавляет к приведенной выше выдержке: „...несколько кварталов образуют кишлак“.[2]

Наконец, четвертым типом кишлака является такой, где расположение жилищ кварталами уже совершенно нарушено, и дома раскинуты на террасе, как фигуры на шахматной доске. Таков, напр., кишлак Над, все 13 домов которóго расположены почти на одинаковом расстоянии друг от друга. Здесь родственные связи в типе расселения уже невозможно проследить, так как квартальное расположение домов отсутствует.

Все эти кварталы, входящие в состав кишлаков, имеют обыкновенно собственные названия, как, напр.: „Низ деревни“, „На обрыве“, „Под скалой“, „Около леса“, „Та сторона“, „Эта сторона“ и т. п., а иногда названия, значение которых уже утрачено в современном языке, напр., название кварталов Сангвора: „Потергин“, „Гирангин“, „Фатграу“.

В большинстве случаев террасы, на которых расположены кишлаки Вахио-боло, представляют собой изолированную, замкнутую территорию; с одной стороны границей служит река, а с трех остальных — террасу окружают, обычно, горы, так что дорога от одной террасы к другой ведет по прибрежным кручам и осыпям. Таким образом, кишлак имеет почти всегда естественные границы. Для примера укажем на кишлаки Сангвор, Рога, Арзынг.

Помимо единой территории кишлака его отдельные хозяйства связаны между собой общей системой орошения. Так, в Сангворе, где вся пахотная земля расположена на террасе, орошение, как мы видели выше, производится из одного общего головного арыка, который уже вскоре

---

[1] И. Минаев. Сведения о странах по верховьям Аму-Дарьи, СПб, 1879, стр. 191.
[2] Путята. Цит. соч., стр. 62.

после своего выхода на террасу разбивается на два главных потока, один из которых направляется к кварталу Каля, а другой — к кварталу Ухад. В связи с общей системой орошения стоят и коллективные работы по исправлению этого орошения.

В Сангворе после пахоты и посева, в месяце „Саур" (saur), который соответствует концу апреля и началу мая, все население кишлака выходит на исправление и очистку оросительной системы. В заранее установленный день население, как один человек, без всяких напоминаний со стороны старосты кишлака, направляется к головному арыку, откуда начинаются работы. Работают все вместе, постепенно подвигаясь вниз по течению. Из каждого дома, мимо которых двигаются сангворцы в процессе работы, выносят для них угощение. В этот день никакая хозяйка не считается с расходами и старается перед своими соседками как можно лучше угостить односельчан.

Таким образом, уже указанные только что два обстоятельства создают в кишлаке Вахио-боло известные соседские связи и общие интересы. Но безусловно этих признаков недостаточно еще для того, чтобы говорить о кишлаке Вахио-боло как о соседской или сельской общине.

С нашей точки зрения было бы ошибкой считать, что единая замкнутая территория и единая система орошения создали общину с ее коллективным владением землей (см., напр., цитируемую ниже выдержку из работы А. Шишова). Это значило бы вторичное делать первичным, частную собственность на землю возводить к родовой организации, предшествовавшей общине. Вероятнее всего дело обстояло следующим образом. Родовая организация на стадии своего разложения, когда утрачивались постепенно родовые связи и особенно взаимосцепления отдельных частей родового механизма, вступила в соприкосновение с другими же родовыми организациями. Когда вследствие различных переселений и выселений на единой территории типа сангворской террасы встречались представители двух или трех полуразложившихся родовых организаций с присущим им институтом коллективной собственности на землю, тогда возникала сельская община.

К. Маркс в письме к В. Засулич намечает три „характерные черты", отличающие „сельскую общину" от более „древних общин".

Первой из них является замена отношений кровного родства отношениями людей, не связанных кровными узами; вторая — переход дома в собственность к земледельцу; наконец, третья — сохранение пахотной земли в общей собственности членов сельской общины.

Но там же Маркс указывает на общину, где пахотная земля является уже частной собственностью земледельца. Такова община, сохранившаяся в Германии до времени Маркса и изученная Маурером.[1]

---

[1] Карл Маркс. Вера Засулич (Черновики писем.) Архив Маркса и Энгельса, т. I, М.-Л., 1928, стр. 284, 271—272.

В статье „Марка", излагая эволюцию германской общины, Ф. Энгельс также указывает на то, что после отказа от передела пахотной земли и перехода ее в частную собственность община сохранила целый ряд других черт первобытного коммунизма.[1]

Обращаясь к народам среднеазиатского круга, мы находим у них значительное многообразие общинных форм землепользования. Сведения об общинном владении землей, связанном с периодическим переделом, имеются относительно афганцев: „... юзуфзаи и другие соседние племена, каковы магомет-заи и сваты, по прошествии известного периода времени — десяти, двадцати и тридцати лет, — приступают к новому разделу земель, причем бросают жребий соломинками между кланами и семьями, и землевладелец переходит на временно присужденный ему участок (Раверти). Тот, кто начинает протестовать против судьбы или кто заведет спор из-за межи полей, изгоняется из своего племени и лишается одновременно земли, жены, детей и всех гражданских прав. Подобный режим собственности, напоминающий древнее общинное владение, не мешает, однако, полям юзуфзаев быть прекрасно возделанными... (Эльфинстон)".[2] А. Миддендорф говорит о переделах земли у земледельческого населения Ферганы: «Что... переделы есть и в Туркестане — это доказывает нам существование „коша"...[3] Слово „кош" обозначает в Средней Азии единицу земледельческого производства. Это — поверхность земли, которая может быть обработана первобытным плугом, запряженным парой волов... Если требуется распределить для дальнейшего пользования землю, находящуюся в общинном владении, то каждый поселянин, желающий занять землю, должен явиться на кош с вышеуказанными принадлежностями и тем заявить свою правоспособность на владение».[4]

Необычайно интересно сообщение Андреева о ссорах у припамирских иранцев, связанных с земельными переделами: „В прежнее время, — говорит он, — при афганском владычестве постоянно происходили ссоры и даже драки между соседями из-за межи, в особенности весной, когда приступали к посеву. Каждый хотел захватить участок побольше, причем бедные в свое оправдание говорили, что афганцы налагают одинаковые подати на все дома, между тем как у богатых земли больше, чем у них. С водворением бухарской власти все изменилось; ссоры, и особенно драки, мигом исчезли. Раньше можно было ссориться не только совершенно безнаказанно, но даже не без выгоды; при бухарцах же власти стали сейчас вмешиваться в дела и брать все, что можно, и с виноватого, и с правого; такая система быстро привела к установлению постоянного мира и добрых соседских отношений. Теперь ишкашимцы говорят своим сородичам по ту сторону реки во время традиционных

[1] Ф. Энгельс. Развитие социализма от утопии к науке, Соцэкгиз, 1931, стр. 81—82.

[2] Э. Реклю. Земля и люди, т. IX, стр. 67—68.

[3] А. Миддендорф. Очерки Ферганской долины, СПб, 1882, стр. 465.

[4] Там же, стр. 423.

весенних драк: „вот бы вам такого-то хакима (называя по имени своего бухарского бека), вы бы узнали, что значит драться".[1]

А. Шишов рисует картину ежегодных разделов пахотной земли у оседлого населения равнинной части средней Азии. Так же как и Миддендорф, он говорит о переделах на основе измерения на „коши". „Необходимо еще упомянуть, — говорит автор, — об общинном владении землей, явившемся следствием невозможности оживить землю силами одного человека. На самом деле, чтобы сделать среднеазиатскую почву производительной, нужно с затратой значительного труда устроить ирригационную систему, потом каждую весну чистить и исправлять каналы, а все это, за редкими исключениями, невозможно для одного человека. Подобное положение дел заставило выработать ту превосходную организацию общественного труда, которая, давая каждому члену возможность заниматься земледелием, при этом служила для оживления пустынь Туркестана.

„Основанием при всех разделах общественных земель и суждения о земледельческих работах служит кош, т. е. пара волов, запряженных в соху, с рабочим и мотыгой.

„Количеством кошей, состоящих в чьем-нибудь распоряжении, определяется его поземельное богатство, потому что от него зависит величина земли, которую владелец кошей имеет право обрабатывать. Само собой разумеется, что если есть владельцы, имеющие по несколько кошей, то случается и так, что несколько бедняков содержат в складчину всего один кош. Перед наступлением полевых работ арык-аксакалы определяют, какая часть из подчиненных им полей отдохнула под паром и может быть обрабатываема. Накануне работ аксакалы ходят по улицам, оповещая жителей, что все желающие получить пашню должны собраться со своими кошами к названному дню на такое-то место. Каждый, желающий получить участок общинной земли для обработки, отправляет свой кош на назначенный пункт, потому что может получить землю только под условием поддержания и исправления ирригационных сооружений.

„Когда поля приготовлены к обработке путем проведения оросительных каналов или их очистки, каждый старшина арык-аксакал для известного поселка разделяет землю на столько участков, сколько кошей выходило на работы. Участки по ценности должны быть совершенно равны и общество за этим строго следит, чтобы при разделе отдельные личности не были обижены. Самый раздел производится по жребию. Для этого владельцы кошей бросают в полу постороннего человека свой значок; затем значки раскладываются по участкам и каждый получает тот участок или чак (т. е. жребий), на который лег его значок. При этом владельцам нескольких кошей, по приговору общества, обык-

---

[1] М. С. Андреев и А. А. Половцев. Материалы по этнографии иранских племен в Средней Азии, стр. 22.

новенно отводят смежные чаки. В течение лета арык-аксакалы пускают воду на каждый чак поочередно, рассчитывая так, чтобы никто не был обделен...

„Таким образом, общинная земля делилась между однообщинниками по количеству произведенной каждым работы для приведения полей в годный для обработки вид."

„Участки общинных земель, согласно обычаю, переходили в постоянное владение того, кто завел на своем чаке сад, выстроил дом, засеял поле люцерной и обнес все поле оградой (глинобитной). Такой участок... именуется туземцами хаят...

„При необработке хаята, на общем основании, запущенный хаят отбирается и переходит снова в общинную землю". [1]

Приведенный только что материал крайне любопытен не только в смысле констатации общинного землевладения с ежегодными переделами, но и в отношении процесса становления частной собственности на землю. Мы видели, что лица, накопившие значительные богатства скотом, обладающие инвентарем, имеют и больше возможности в отношении получения крупных наделов земли для обработки; они, в конечном результате, становятся обладателями хаята, будучи в состоянии произвести затрату необходимого для постройки дома и устройства сада капитала. Мы видим, как с течением времени общинные поля превращаются в частновладельческие.

На ряду с приведенными выше указаниями об общинном пользовании пашнями мы имеем также и другие, где говорится о том, что пахотные участки сделались уже частной собственностью, тогда как пастбища сохранились в нераздельном пользовании общины. Цитированный нами А. Миддендорф пишет: „... общинное владение землей мы встречаем не только у полукочевников и кочевников. Как ни раздроблено землевладение в районе интенсивного земледелия Ферганы, тем не менее столь тесно живущие сельские общества имеют общинные пастбища в пустошах..." [2] Арандаренко сообщает: „Повсеместно в Дарвазе и Каратегине пахотная арычная и дождевого орошения (ляльми) земля состоит на праве полной собственности владельца, пастбищная земля в определенном районе считается собственностью всего селения". [3] „Ради произрастания всех этих растений, — говорит А. А. Семенов, — горец-таджик и возделывает свое поле. Говорим «свое», потому что каждый горный таджик является полным собственником своего участка. Общинное владение пахотной землей, как у нас в России, здесь неизвестно. Кишлаки не имеют общей земельной собственности, за исключением только пастбищ

---

[1] А. Шишов. Сарты, ч. I, „Сборник материалов для статистики Сыр-Дарьинской обл.", 1904, XI, стр. 190—192.

[2] А. Миддендорф, цит. соч., стр. 464.

[3] Г. Арандаренко. Дарваз и Каратегин, Военный сборник, 1883, в. 11, стр.154.

для скота, но каждый туземец владеет тем участком, который ему оставил его отец, дед или, вообще, хозяин этого участка".[1]

Каким же образом обстоит дело с собственностью на пахотную землю и другие угодия в Вахио-боло. Для примера вновь возьмем знакомый нам Сангвор.

На первый взгляд может показаться, что здесь вполне и безраздельно господствует частная собственность. Любой дехканин может совершенно точно указать не только свой участок земли или участок своего соседа, но также назвать хозяина каждого отдельного дерева, будь то яблоня или ива, придорожного участка, межи, на которой скашивают траву, и т. п. В кишлаке не имеется буквально ни одной пяди земли, не принадлежащей кому-нибудь лично. Даже в сангворских тополевых рощах, живописно раскинувшихся вокруг кишлака, каждое дерево, каждый пень имеет своего хозяина.

Но в действительности дело обстоит совсем не так просто.

Прежде всего остановимся в нескольких словах на понятии „хок" (xok) или „ватан" (vatan). Этими терминами, из которых первый буквально означает: „земля", „прах", „почва", а второй „родина", в Вахио-боло называют усадьбу дехканина, т. е. дом („хона" или „hǝna") со всеми хозяйственными постройками, пахотной землей, лесом, травяными участками, отдельными фруктовыми деревьями, мельницей и т. п.

Пашня здесь не отделима от усадьбы. Усадьба, т. е. дом со всеми указанными угодиями, составляет единое, неразрывное целое и представляет собой самостоятельную единицу в составе кишлака. Как правило, „хок" переходил по наследству от отца к сыновьям; последние, по смерти отца, владели „хоком" совместно, причем один из братьев, обычно старший, считался хозяином дома. Если же между братьями не существовало согласия, а были постоянные споры из-за того, кому владеть домом, то вопрос разрешался „хоким'ом" (ḫokim), мйрским чиновником, совместно со старейшинами кишлака. Они определяли, который из братьев является наиболее трудоспособным и сможет поддержать хозяйство на определенной степени благосостояния. Такому брату дом передавали в пожизненное владение, а остальные братья оставались безземельными и выселялись.[2]

Если же после смерти хозяина „хока" вовсе не оставалось взрослых сыновей и других трудоспособных членов семьи, то по приговору старейшин и властей в этот дом переселяли кого-либо из дехкан, иногда совсем

---

[1] А. Семенов. Этнографические очерки Зеравшанских гор, Каратегина и Дарваза. стр. 49—50.

[2] Мы склонны предполагать, что такое положение создалось лишь впоследствии, когда не осталось уже больше излишков земли на сангворской террасе, а дробить существующие наделы стало нецелесообразно. Первоначально же выделяемые получали наделы и строили новые дома по близости к старым: иначе невозможно объяснить образование кварталов Каля и Ухада.

чуждого домохозяину. Обычно, если оставалась вдова покойного, то ее уговаривали остаться в доме, владеть вместе со своими детьми „хоком", но при условии взять себе в дом нового мужа и работника. При этом определялся и кандидат. Если же она отказывалась, то ее и малолетних детей выселяли куда-либо в „хиджру" (небольшую постройку без надела, хижину), а „хок" передавали другому лицу.

Носир Джобир, владеющий сейчас „хоком" в кишлаке Сангвор, сам родом из кишлака Урфати-боло. Домом и землей прежде владели родственники его жены, которые умерли. После их смерти дом и земля по приговору перешли к Пираку, отцу Ашура, проживающему ныне в том же Сангворе, в квартале Гирангин. После того, когда Пирак ослеп, также по приговору старейшин, утвержденному „хокимом," эту усадьбу отдали гуляку Холю. И только, когда последний переселился в Каратегин, „хок" передали Носиру Джобиру.

В том же Сангворе, в квартале Сари-ду, по смерти некого Шарифа, его „хок" был передан Иормахмаду Султану, а малолетние дети Шарифа были переселены к своему дяде со стороны матери.

„Хок" не всегда передавался другим лицам лишь только в случае смерти работоспособных владельцев. Иногда из дома выселялся его хозяин, бывший работоспособным, но маломощным, и „хок" передавался какому-либо более зажиточному лицу, правда, главным образом, родственнику выселяемого, какому-либо „бачаи-амаку" (bacaji amak) — агнатному двоюродному или троюродному брату.

Так, Иорхмад Холь, житель Сангвора, дом которого сейчас находится в квартале Люля, перенес за свою жизнь целый ряд переселений в пределах Сангвора. Его родовой „хок" был в квартале Гирангин, где он и проживал совместно со своим отцом, а его „бачаи-амаки" — Зариф с детьми жили в квартале Каля, в доме, который сейчас принадлежит Дусали Вахобу. Так как Зариф был богаче, то его по постановлению общества переселили в Гирангин, на место Иормахмада, а последнего выселили в один из пустых домов в квартале Ухад, владельцы которого умерли.

Их родовой дом в Гирангине имел до двух с половиной ман (ман приблизительно равен гектару) земли, тогда как в Ухаде им досталось лишь полтора мана. Здесь Иормахмад прожил 12 лет.

Затем снова, по приговору общества, их поменяли местами с неким Шарифом Изатом, проживавшим в квартале Люля в одном из домов рода Ризо. Шарифа Изата перевели в Ухад, а Иормахмада в Люля, в указанный только что дом, так как Иормахмад был родственником Рузи. Здесь он прожил 5 лет. После этого освободился в том же Люля один дом, занимаемый неким Мулло Абдурахмоном, переселившимся в Нижнее Вахио.

Тогда, снова по приговору общества, Иормахмада переселили в этот дом, где он живет и по сие время.

Хотя „хок", по приговору „хокима" и старейшин кишлака, мог быть передан любому лицу, тем не менее, обычно, передача производилась в кругу родовичей.[1]

Из приведенных выше примеров укажем хотя бы на передачу дома Иормахмада Холя в Гирангине Кариму Зарифу, принадлежащему как и Иормахмад Холь к роду Назари. Даже, если усадьба переходила к чужеродцу, то при случае, даже спустя много лет, наследники ее исконных обитателей могли оспаривать, при прочих равных условиях, свое предпочтительное право на нее, как на „хоки падар" — „владение отцов".

С другой стороны, движимое имущество и скот являлись неотъемлемой частной собственностью данного лица. Поэтому по смерти отца, если даже дети оставались малолетними, движимое имущество и скот передавались им, независимо от того, оставались ли они в доме или выселялись. Если детей не было, то движимое имущество передавалось ближним или дальним родственникам по мужской линии, причем часть выделялась жене. Но жена, во всяком случае, имела право на часть имущества и скота, принесенного ею с собой в дом мужа — „моли мирос" (moli miros). Между детьми движимое имущество делилось так, что сын получал в два раза больше, чем дочь. Если сыновей не было, то имущество получала дочь.

Мы видим, таким образом, какой различный подход был к частной собственности движимой и недвижимой, к имуществу и скоту, с одной стороны, к дому, земле и усадьбе — с другой. Описанный выше взгляд на собственность в отношении усадьбы можно объяснить лишь ранее господствовавшим правом коллективного землевладения, пережитками общинных взглядов.

„В сельской общине, — писал Маркс, — дом и его придаток, двор, принадлежат земледельцу в собственность. Общий дом и коллективное жилище были, наоборот, экономической основой более древних общин уже во времена, далеко предшествовавшие установлению пастушеской и земледельческой жизни. Конечно, встречаются сельские общины, в которых дома хотя и перестали служить местом коллективного обитания, периодически меняют владельцев. Индивидуальное пользование комбинируется, таким образом, с общей собственностью. Но такие общины носят еще печать своего происхождения: они находятся в состоянии, переходном от общины более древней к сельской общине в собственном смысле".[2]

---

[1] „.... если бы по смерти хозяина поля остался в его семье несовершеннолетний старший сын, не способный обрабатывать землю, и если бы даже, кроме него, были еще и другие дети или взрослые сестры и при них мать, то участок передается во владение не им, а старшему мужчине в роде, напр., брату покойника, за которым уж и остается на всю жизнь безвозвратно". А. А. Семенов. Этнографические очерки Зеравшанских гор, Каратегина и Дарваза, стр. 49—50.

[2] К. Маркс. В. Засулич. (Черновики писем), Архив Маркса и Энгельса, т. I, М.—Л., 1928. стр. 284.

Пережиток общинного владения не только приусадебной пахотной землей, но и самим жилищем, с нашей точки зрения, мог сохраниться потому, что интересы феодального государства не шли с ним в разрез, а наоборот, государство извлекло из этого пережитка известные выгоды. При системе эксплоатации путем внеэкономического принуждения, взимании ренты натурой, феодальное государство заинтересовано было в исправном поступлении налогов и податей, в исправном несении повинностей. И самая система заселения усадьбы трудоспособными, исправными плательщиками, забота о том, чтобы хозяйство не пришло в упадок, объясняется местным населением как необходимая мера к тому, чтобы данный „хок" уплачивал „xaqi podṣo" — „долю государя".

Мы видим, как в решении вопроса о том, кому в данном случае должен быть передан „хок", выступают две заинтересованных стороны: „хоким" — представитель государства, и старейшины кишлака — представители общины, которые не только соблюдают обычаи прошлого, но и заботятся о том, чтобы данный „хок" нес обычную налоговую тяжесть и чтобы последняя не легла дополнительным бременем на другие хозяйства кишлака. Ведь если хозяйство придет в упадок, если некому будет обрабатывать данный участок земли и намывать соответствующую долю золота на берегу Хингоу, то первая из указанных сторон — государство, по всем данным, пострадает меньше всего: в защиту его интересов от древней общины сохранилась круговая кишлачная порука и она позаботится, чтобы доход с Сангвора или Найгуфта не уменьшился ни на одну тангу (мелкая монета).

Обеспечение же данного „хока" исправными налогоплательщиками снимает ответственность за данный участок со своей общины.

„...самостоятельность (непосредственного производителя. *Н. К.*) не уничтожается тем, что, как, напр., в Индии, эти мелкие крестьяне соединяются между собой в более или менее естественно выросшую производственную общину: здесь идет речь о самостоятельности только по отношению к номинальному землевладельцу".[1]

Номинальным же землевладельцем являлся до революции „повелитель правоверных" — эмир бухарский, в казну которого шли собираемые налоги и подати.[2]

---

[1] К Маркс. Капитал, т. III, ч. II, 1932, стр. 569.

[2] В нашу задачу не входит рассмотрение всей системы феодальных отношений в Восточной Бухаре вообще и системы крупного феодального землевладения в частности. Эти вопросы, равно как и вопрос об образовании крупного частного землевладения в данном районе, не только не решены, но даже, можно сказать, до сего времени наукой и не поставлены.

Мы не можем пройти мимо того факта, что перед революцией в том же Сангворе имелись такие крупные земельные собственники, как Сидик и Мулло Михтодж. Но нас в связи с нашей темой сейчас непосредственно не интересует то обстоятельство, что часть прибавочного продукта сангворских дехкан шла не по назначению в Бухару, а присваивалась

Примеров купли-продажи „хока", как такового, в Вахио-боло неизвестно; но в отдельных, правда очень редких, случаях происходила купля-продажа участков земли. Когда упомянутый Иормахмад переселился в Ухад, то дом, который ему достался, имел мало земли и он купил за 30 бухарских таньга участок земли в 0,3 мана у своего нового соседа Гуляка. Гуляк перед тем купил этот участок земли у Шейхака, прежнего владельца дома, в который был вселен Иормахмад. Таким образом, эта земля как бы вновь вернулась к тому дому, которому она принадлежала раньше. Затем, когда Иормахмад был переселен в Люля, то, пришедший ему на смену в Ухад, Шариф Изат заплатил Иормахмаду стоимость этой земли, причем так как земля и раньше принадлежала этому дому, то сделка была без официального оформления у „казия".

Другой, известный нам случай продажи земли произошел в кишлаке Найгуфте. Некий Сидик, из кишлака Дараи-Кальп, занял по приговору

сангворскими эксплоататорами, бекскими чиновниками в Лоджирке, или же самим беком в Калай-хумбе.

По имеющимся у нас данным, Мулло Михтодж и Сидик считали себя также членами общины, пользуясь присвоенными ее членами правами — выпас скота на общинных пастбищах, заготовка топлива и пр. Но вряд ли по отношению к ним или их наследникам могло бы быть осуществлено право общины передать их „хок" какому-либо другому лицу. Влияние их на дела общины, несомненно, было велико и они играли в этих делах всегда первую роль, входя в число старейшин кишлака и следя за разверсткой и исправной уплатой податей, порядком землепользования, распределением „хошаров" и т. д. „... помещики, — говорит Энгельс, — становились членами марки, и первоначально в пределах марки они были только равноправны с остальными свободными и несвободными общинниками, даже с собственными крепостными. Но скоро, несмотря на упорное сопротивление крестьян, они приобрели во многих местах привилегии в марке и часто даже сумели подчинить ее своей власти". Ф. Энгельс. Развитие социализма..., стр. 86—87.

Укажем, что до революции арбобом (старостой) кишлака Сангвор был один из членов семьи Сидика, а после смерти этого арбоба арбобство перешло к его жене. Земля крупных землевладельцев, чиновников и служилого класса в отношении податей пользовалась льготами, или же была совсем обеленая.

Вопрос деления земель на различные категории с точки зрения обложения податями и права собственности на нее в Бухарском государстве также еще далеко не выяснен. Соответствующие высказывания см., напр., Н. Ханыков. Описание Бухарского ханства, СПб., 1843, стр. 114—119 ; Л. Гребенкин. Заметка о видах землевладения в Зеравшанском округе, „Туркестанские Ведомости", 1873; А. Миддендорф. Очерки Ферганской долины, СПб, 1882, 415—419; М. Ростиславов. Очерк видов земельной собственности и поземельный вопрос в Туркестанском крае, СПб., 1879; И. Гейер. Путеводитель по Туркестану, Ташкент, 1901, стр. 113—114; Д. Н. Лагофет. Бухарское ханство под русским протекторатом, СПб., 1910, т. II, стр. 45—47; В. В. Бартольд. История культурной жизни Туркестана, Л., 1927, стр. 193; Б. Карп, Краткий очерк производственных отношений в сельском хозяйстве Таджикистана, сб. „Матер. к вопросу о земельных отношениях в Таджикистане", Средазгосплан, 1930, стр. 19—20; см. также освещение вопроса в историческом аспекте у П. Ходорова. К вопросу об исторической эволюции землевладения в Туркестане, журн. „Историк-марксист". 1928, № 10. Основные формы крупного землевладения в XI в. для Средней Азии см. в новейшей работе А. Ю. Якубовского. Махмуд Газневи, „Сб. в честь Фердовси", Л., 1934.

общества один дом в Найгуфте. При этом доме оказался один участок земли, довольно крупный, принадлежавший некоему Лоику, проживавшему в Лоджирке. Сидик купил эту землю у Лоика. Вскоре после этого Одика из кишлака Сарыпуль стал оспаривать свои права на этот дом и добился того, что дом был ему передан. Тогда Сидик, не имея другого выхода, продал купленный им участок земли тому же Одина, получив за него 4 тилло золотом, 200 таньга серебром и некоторое количество мануфактурой.

Таким образом, мы видим, что хотя купля-продажа земли и практиковалась, но в очень редких случаях, не колебля в то же время основного положения о том, что „хок" есть единое, комплексное целое, не могущее служить объектом купли-продажи. Так, в первом случае мы видим, что проданный участок земли, первоначальных причин продажи которого мы не знаем, стремится вернуться к тому „хоку", к которому он искони тяготеет. Перепродажа его уходящим владельцем данного „хока" есть лишь простое возмещение суммы, потраченной на покупку при переселении в данный дом. Сделка даже официально не оформляется.

Второй случай более характерен и его можно рассматривать как начало проникновения капиталистических отношений, просочившихся в Вахио-боло в предреволюционные годы вместе с торговлей вообще.

Кроме только что детально нами разобранного, так сказать, верховного права общины на земли отдельных владетелей, заключающегося в передаче „хока" — усадьбы, имеются также и другие права общины на пахотную землю, осуществляемые регулярно даже в то время, когда эта земля находится во владении определенного частного лица.

Отметим, прежде всего, пастьбу скота, весеннюю и осеннюю. До посева, а также после снятия урожая, общественное стадо пасется на сжатых полях кишлака, поедая остатки соломы. Здесь частновладельческие земельные участки превращаются в общественные пастбища.

Точно таким же образом, не считаясь с тем, кто является владельцем данного поля, происходит на кишлачных полях сбор съедобного корня „мынгак" (məngak). Этот вид растения произрастает на культурных землях и собирается весной, до начала пахоты, как только стает снег. Копание мынгака — дело женское. Большими артелями выходят женщины-сангворки с лопатами и выкапывают этот корень, собирая его в корзины. Со сбором мынгака нужно спешить, чтобы успеть собрать его до начала пахоты, а также, чтобы он не застарел, после чего становится несъедобным. Поэтому женщины копают корни мынгака буквально с раннего утра до позднего вечера в течение двух-трех недель. Мынгак заготавливают и впрок, обменивая на соль, зерно и другие продукты в соседних районах. В вареном виде он имеет приятный вкус, напоминающий вкус гороха. Никто из домохозяев не может воспрепятствовать артелям копать мынгак на его поле.

То обстоятельство, что в известные периоды года пахотная земля кишлака как бы переходит в общественное пользование, отводится для

общественных нужд, стоит в связи с наблюдающимся в Сангворе, а также и в других кишлаках Вахио-боло, одновременным началом и одновременным проведением всеми общинниками сельскохозяйственных работ. Обычно, все работы — посыпка снега землей, вывоз навоза, пахота, полив, жатва, молотьба — начинаются в особо выбранное и назначенное наиболее уважаемыми стариками селения дни; этими днями большей частью являются вторник (seşambe) или четверг (pançşambe).

Особенно торжественно обставляется начало пахоты. В Сангворе первым начинает пахать в каждом квартале какой-либо старец.

К этому моменту из каждого дома выходят женщины с горшочками коровьего масла и тарелками ячменя. Маслом мажутся быкам рога, некоторое количество ячменя бросается в землю, а остальное дается быкам. Для этого тарелка почтительно подносится женщиной поочередно к мордам животных. Затем старец произносит следующую молитву:

„Arvohi boboji dehqon!
Dar kaspi korat barakat.
Jak dona — hazor dona,
Omin! alla akbar!"

„Дух отца-Земледельца!
Да будет в твоем ремесле удача.
Одно зерно — тысяча зерен.
Амень! Бог велик!"

Эту же молитву старец произносит затем последовательно у каждого плуга. После того как все пройдут пахотой на своих полях один-два ряда присутствующие собираются вместе и съедают специально приготовленное для этого случая угощение.[1]

Земля каждого отдельного „хока", в большинстве случаев, разбросана в двух-трех местах, что связано с севооборотом, единства в котором придерживаются все общинники. Без этого единства невозможно было бы единовременное и согласное проведение всех полевых работ, ни полив из общей ирригационной сети, ни выпас скота на сжатые поля.

„Община-марка, — говорит Энгельс, — отказавшись от права переделять время от времени поля и луга наново между отдельными членами общины, из всех прочих своих прав на эти земли не уступала ни одного. А эти права были весьма значительны. Община передала свои поля отдельным лицам только для использования их как пашни и луга, но не для какой-нибудь другой цели ...

„Но и пользование полем и лугом было ограничено контролем и регулированием со стороны общины, что осуществлялось следующим образом. Там, где господствовало трехполье... вся пахотная земля села

[1] „Весной, когда снег только что сойдет с полей и земля успеет несколько обсохнуть, горцы обращаются за справкой к своему халифа: какой день он находит наиболее счастливым для начатия пахоты и посева. Халифа назначает день. В назначенное время вся округа целыми кишлаками высыпает на свои поля и в первый раз после зимы туда же выводят быков и ими вспахивают в этот день первые две-три борозды, не более... К этому дню в каждом доме пекут два хлеба... варят кашу с пшеницей... В деревянных чашах все это несется в поле, где собирается весь кишлак, и за общей трапезой съедаются принесенные явства... после чего проводят две-три борозды". А. Бобринский. Горцы верховьев Пянджа, стр. 101—102.

делилась на три одинаковых по размеру поля; каждое из них попеременно служило один год для озимых посевов, второй год — для яровых, третий год — шло под пар... При распределении земли каждый член общины получал одинаковую долю во всех трех полях, так что каждый без ущерба мог приспособиться к обязательному севообороту общины...

„Что же касается парового поля, то на все время нахождения под паром оно снова переходило в общее пользование и служило пастбищем для всей общины. И как только кончалась жатва на прочих двух полях, они также снова возвращались в общее пользование до нового посева и служили общественным пастбищем... Этот обязательный общественный выпас, естественно, требовал, чтобы время начала посева, как и жатвы, не было предоставлено воле отдельного лица, а было для всех одно и устанавливалось общиной и обычаем".[1]

„Дробление участков, — характеризует сельскую общину М. М. Ковалевский, — и страшная чересполосица в соединении с обычаем пасти скот на сжатых полях и трехпольной системой делают необходимым точное соблюдение заранее назначенных сроков сельскохозяйственных работ и сохранение раз установившегося севооборота.[2]

Перейдя к другого вида угодьям, следует отметить, что летние пастбища целиком и безусловно находятся в общинном пользовании.[3] В кишлаках типа Сангвора, как нам уже пришлось указывать в главе о следах родового быта, эти летние пастбища подразделены между кварталами. Расположены они довольно далеко от кишлака, верстах в 7—10, а иногда и больше. Выход вместе со скотом на эти летние пастбища производятся, обычно, всем кишлаком в определенный назначенный день и даже час. С выходом на летовки связаны некоторые ритуальные обрядности, а также угощение, устраиваемое по приходе на летовку. Возвращение с летовки в кишлак осенью также совместное для всех обитателей данной летовки. Назначение дней выхода и возвращения производится старейшинами, которые сообразуются с появлением на полях новых всходов и опасностью потрав, могущих произойти вследствие дальнейшего пребывания скота в кишлаке.

Пастьба общественного стада производится односельчанами по очереди;[4] последняя называется „наубати моль" (naubati mol). Очередь разверстывается на каждое хозяйство, но пасут коров и мелкий скот обычно дети-подростки. Пастухи со скотом выходят утром и возвра-

[1] Ф. Энгельс. Развитие социализма..., стр. 82.

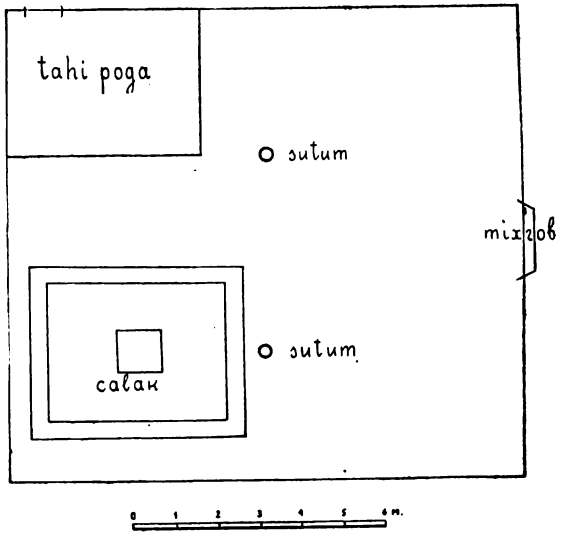
[2] М. М. Ковалевский. Очерк происхождения и развития..., стр. 137—138.

[3] „Летние пастбища обыкновенно общие; обычаем установлено, где, кому ими пользоваться". А. Бобринский. Горцы верховьев Пянджа, стр. 79.

[4] „Как на общественных лугах (при кишлаке. *Н. К.*), так и на казенных пастбищах (летовка. *Н. К.*) кишлачный скот пасется под наблюдением чаще всего особых наемных пастухов, реже самими жителями по очереди, причем в верхней Матче в должности пастухов не редкость встретить и женщин-пастушек. В. Дынин. Очерк быта горцев верховьев Зеравшана, стр. 60.

щаются вечером. Лошадей выпускают пастись без присмотра в горы, где они остаются и на ночь.

Также в общинном пользовании находятся и те горные участки, где произрастает кустарник, собираемый и употребляемый населением в качестве топлива. Каждый желающий из данного кишлака может производить здесь сбор топлива беспрепятственно. Но сбор топлива на этих участках жителями других кишлаков не допускается. Напротив, участки, на которых заготовляются травы в качестве корма скоту на зиму, разделены между отдельными хозяйствами; то же самое наблюдается в отношении рощ,[1] окружающих Сангвор.



План мечети (alou xona без отдельной „xonakoh") с „calac'ом" близ стены.

Говоря о сельской общине в Вахио-боло, мы не можем пройти мимо общинного приходского здания, играющего столь большую роль в общественной жизни кишлака. Таким зданием является мечеть (masçid) и неразрывно с ней связанная „алоу-хона" (alou xona), что означает в переводе „дом огня".

Кишлачная мечеть, в большинстве случаев, состоит из двух отдельных больших помещений, соединенных непосредственно дверью, или же особой террасой — „долун'ом (dolun), расположенной между ними. Одно из них называется „хонако" (xonakoh)[2] и предназначено для совершения молений; другое — „алоу-хона", помещение, где разводится огонь. Иногда же в небольших кишлаках для обеих функций служит одно поме-

[1] И. Гейер сообщает об общественных тутовых рощах в некоторых кишлаках Дарваза. И. Гейер. Путеводитель по Туркестану, Ташкент, 1901, стр. 106.

[2] „По словам анонимного персидского географа конца X в., в Самарканде была „ханака" манихеев, которых называли нигошаками. „Ханака" есть согдийская форма персидского ханэ „дом"; повидимому, этим словом, впоследствии заимствованным мусульманскими дервишами, называли в домусульманском Согде келью отшельника буддийского и манихейского...

„Ханаки предназначались не столько для постоянного населения, сколько для приезжих; в ханаке Абу-Саида в Нишапуре было 120 суфиев, из них 40 постоянных жителей и 80 странников. Выражение ханаках — и мусафириенах („ханака, убежище странников")

щение. Тогда в этом помещении имеются атрибуты того и другого — „михроб" (mixrob), аркообразная ниша в западной стене, в сторону „кыблы" (qibla), куда мусульмане обращаются при молитве, и „чалак" (calak) — большое прямоугольное углубление в полу для разведения огня.

Если имеется отдельная „ханака", то это, обычно, небольшое помещение, тогда как, напротив, „алоу-хона" есть помещение большое, имеющее внутри систему столбов, поддерживающих потолочные балки. Выстроено оно, так же как и жилые дома, из глины или камня, обмазанного глиной, и имеет точно так же плоскую кровлю, покрытую утрамбованной землей. Пол земляной; за исключением небольшой площадки у входной двери и „чалака" несколько приподнятый над уровнем почвы. Площадка у входа служит для оставления деревянных галош посетителей. „Чалак" в „алоу-хона" очень велик и занимает часто до $^1/_4$ всей ее площади. Устраивается он близ одной из стен, или же по середине помещения. Вокруг „чалака" устроены ступеньки, на которых можно сидеть, спустив ноги к самому огню. Все остальное помещение устлано соломой, сверх которой постланы войлоки и паласы.

Огонь в „алоу-хона" разводится в течение всего холодного времени года два раза в сутки: один раз рано утром, перед утренним „намазом" (молитвой) — „намози бомдод" (nomozi bomdod), до рассвета, а другой раз к вечеру, между „намози пешин" (nomozi peşin) и „намози аср" (nomozi asr), т. е. близко к закату солнца. Для огня заготовляются не толстые дрова, а хворост, который быстро прогорает и дает кратковременный, но сильный тепловой эффект и меньше дыма. Дрова накладываются горой в „чалак" и, по мере прогорания, подкладываются все новые и новые вязанки. Все же при топке дым наполняет всю мечеть, лишь медленно вытягиваясь в открытую дверь и небольшие окошки, так что в это время можно только лежать ничком, чтобы не задохнуться.

„Алоу-хона" обслуживается всем приходом: кишлаком или кварталом. Существует специальная очередь на топку „алоу-хона", доставку светильников, уборку и т. п. Зимой можно видеть, как очередной „дежурный" по „алоу-хона" хлопочет о том, чтобы разжечь как можно больший огонь в „чалаке", соперничая в этом со своими предшественниками и последователями по дежурству. Этой очереди по обслуживанию „алоу-хона" придается такое большое значение, что, напр., школьный сторож в Сангворе Назир Забир, родом из соседнего Найгуфта, брал специальный отпуск на этот день, чтобы только не пропускать очереди. В Сафедоронском джамсовете сохранился следующий обычай. Если дежурный „алоу-хона" по лености или скупости натаскает мало дров, и огонь будет недостаточен, то кто-либо из присутствующих встает, берет ведро воды и заливает огонь. Это является страшным позором для хозяина дров,

в документе XV в. показывает, что „ханака" и впоследствии должна была служить странноприемным домом ... В состав ханаки входил и „дом мечети" (месджид-ханэ) ... В. Бартольд. История культурной жизни Туркестана, Л., 1927, стр. 44 и 63.

не говоря о том, что необходимо снова разводить огонь. Вследствие этого зимой в „алоу-хона“ страшно жарко, так что непривычный человек не в состоянии вынести тамошней температуры и духоты.

„Алоу-хона“ зимой служит постоянным и любимым местом пребывания мужского населения кишлака или квартала. Здесь же останавливаются путники, гости, должностные лица. Обычно, ко времени вечернего огня, разводимого при наступлении сумерек, в „алоу-хона“ приносят из домов пищу-похлебку, хлеб, чай, молоко и пр. Старики совершают очередное моление, „намози аср“ (nomozi asr), намозишом“ (nomozi şom), и „намози хуфтан“ (nomozi xuftan), зимой следующие очень быстро один за другим. После этого все рассаживаются в „алоу-хона“, пожилые на почетных местах у задней стены, а молодежь — поближе к огню и к двери. Здесь обсуждаются все последние кишлачные и окрестные новости, происходят различные споры, принимаются те или другие решения, связанные с хозяйственными делами и т. п. В „алоу-хона“ можно всегда встретить одного-двух путников, жителей окрестных кишлаков или, в настоящее время, местных работников, имеющих здесь бесплатный ночлег и стол за общественный счет. К ночи присутствующие переходят к слушанию пения „хафизов“ — певцов, музыканта, играющего на дуторе, или рассказчика сказок. Разговоры и шум не замолкают до глубокой ночи. Добрая половина присутствующих, особенно подростки и холостые мужчины, остаются здесь же и на ночь, располагаясь прямо на войлоках или соломе и прикрывшись своим халатом. Перед рассветом, незадолго до утреннего моления — „намози бомдод“, снова разводится огонь, который служит как бы сигналом к вставанию. После утренней еды — „ноништа“ (nonişta), все расходятся по своим делам, и „алоу-хона“ пустеет, чтобы к вечеру наполниться вновь.

В „алоу-хона“ происходят также угощения, приуроченные к различным выдающимся случаям жизни отдельных прихожан. Если у кого-либо родится сын или умрет кто-либо в семье, или случится какое-либо другое событие, то данное лицо приносит в „алоу-хона“ из своего дома угощение для всех прихожан. Мясо горного козла, убитого на охоте, также приносится в „алоу-хона“. На общественный же счет живет мулла или ишан мечети, землю которого сообща обрабатывают все прихожане.

Мечеть — „алоу-хона“ служит здесь своеобразным клубом, местом общения со своими односельчанами и внешним миром. Ни один дехканин не может пропустить дня, чтобы не пойти туда.

В настоящее время мечеть — „алоу-хона“ в кишлаках Вахио-боло, наравне со школой, является местом различных кишлачных собраний, проводимых среди дехкан по поводу советских кампаний.

Считаем не лишним привести интересное описание „алоу-хона“ М. С. Андреевым. „В Дарвазе, Каратегине, Гиссаре, напр., т. е. в большей части теперешнего Таджикистана, в каждом селении при мечети имеется особое общественное помещение, называемое «алоу-хона» — «дом огня»,

т. е. место, где разводят огонь, в которое в определенное время сходятся ежедневно взрослые мужчины селения. Обычно они приходят или утром или вечером, приурочивая свои собрания к совершению соответствующих намазов (молитв). Во многих местах каждый приносит при этом пищу, которая и съедается при общей трапезе. В Дарвазе (в Ванче), напр., где такие собрания происходят главным образом по утрам, каждый, проснувшись, приносит с собой по лепешке и, после утреннего намаза, устраивается общее чаепитие, после которого все расходятся по своим делам. Зимою, по очереди, сюда же каждый доставляет дрова, топливо, необходимое для разведения общественного костра, вокруг которого сидят, коротая вечера за беседой и шутками, мужчины селения. Днем такое помещение иногда служит школой, где имам находящейся рядом мечети учит сельских ребят. Здесь же устраиваются часто общественные угощения или в складчину, или, чаще, присутствующие съедают „худои", т. е. угощение, устраиваемое по тем или иным соображениям с богоугодной целью, чаще всего как умилостивительная жертва для удаления или предотвращения несчастья, болезни".

„В горных селениях до сих пор еще широко сохранился древний обычай общественного гостеприимства, и прохожий, останавливающийся на ночь в открытом для всех помещении при мечети, обыкновенно бесплатно снабжается пищей поселянами, приносящими ее из своих домов в «алоу-хона», или в летнее время на площадку около мечети для того, чтобы съесть ее вместе с странником..."[1]

Общественный дом типа „алоу-хона", повидимому, широко распространен также среди соседних народов. Относительно кулябских узбеков М. Варыгин сообщает следующее: „... узбеки — магометане лишь по названию: им с перекочевками не до моления, у них даже в зимовках не всегда найдется молитвенный дом; если же он и имеется, то исполняет назначение клуба и гостиницы, где взрослые собираются в ненастье и проводят время в разговорах, а в случае приезда русских устраивают им здесь ночлег; то же самое делают и таджики, что уже совсем не вяжется с их фанатизмом".[2] А. Хорошхин, наблюдавший быт оседлого населения рав-

[1] М. С. Андреев. По этнографии таджиков, Сб. „Таджикистан", стр. 163—165. У Арандаренко читаем: „Приходская мечеть каждого селения в Дарвазе и Каратегине служит также и сборищем молодежи на вечеринки (гоштак) для собеседничества и затем для ночлега. Обыкновенно, по установившемуся издавна обычаю, — вследствие тесноты домашних помещений горцев, в которых часто бок-о-бок разделяют супружеское ложе 2—3 семьи, — все подростки с 10 лет и вся холостежь вообще с вечера отправляется с кое-какой подстилкой, с горстью топлива (поочередно), с одной лепешкой в сельскую мечеть, где весело по-своему проводит время в разговорах, шутках и пении, засыпая вповалку на полу пред общим костром и удаляясь на рассвете к себе домой, чтобы освободить мечеть для молящихся стариков". Г. Арандаренко, Дарваз-Каратегин, „Военный сборник", 1883, № 12, стр. 310.

[2] М. Варыгин. Опыт описания Кулябского бекства, Изв. Русск. геогр. о-ва, 1916, LII, в. 10, стр. 769.

нинного Туркестана еще в эпоху русского завоевания, пишет: „В одно прекрасное время жители целого прихода сговариваются и сносят в мечеть живность, овощи и прочее, кто что может. Все лишнее, например, принесенный кем-нибудь моток ниток и т. п., продают и на вырученные деньги прикупают припасов. Помолившись в мечети, наводят котлы, потом едят и расходятся".[1] Дж. С. Робертсон говорит об общественных домах — „громмах" у кафиров: „громмы эти очень обширны и ими пользуются для приюта гостей, так как в них можно поместить очень много народа. В одном углу, обыкновенно, бывает в них небольшое святилище, содержащее своеобразно вырезанного идола какого-нибудь божества".[2]

Обычай разведения ночного огня, повидимому, существовоовал уже издавна у народов Средней Азии. Нершахи упоминает об обычае „праздничной ночи," — „шаби сури" (şabi suri), когда разводили в помещении большой огонь, от которого и погиб дворец эмира Садида. آنگاه امیر سدید بسرای بنشرست سال تمام نشده بود که چون شب سوری شد چنانکه عادت قدیمست آتش عظیم افروختند پارهٔ آتش بچست و سقف سرای درگرفت و دیگر باده جملهٔ سرای بسوخت[3]

В Сангворе каждый квартал имеет свою отдельную „алоу-хона" — мечеть, так что мы можем рассматривать ее как общинный дом, принадлежавший первоначально родовой организации. „Алоу-хона" имеются во всех кишлаках, даже в таких, где насчитывается один дом. Но здесь они соответственно меньше размером и носят названия „мехмонхона" (mehmonxona) — „дом для гостей"; „мехмонхона" имеются и в больших кишлаках, при некоторых, более богатых хозяйствах, но ими мало пользуются в виду наличия „алоу-хона" — мечети.[4]

В настоящее время в кишлакак Вахио-боло часто проезжий человек передается на попечение кому-либо из сельчан в порядке очередности, установленной старостой для всех домохозяйств. Это называется иметь „куш" (kuş). Имеющий „куш" по приезде своего гостя должен позаботиться о пропитании путника, о его ночлеге и корме для его лошади. В отношении оплаты продовольствия и услуг путник имеет дело лишь

---

[1] А. Хорошхин. Сборник статей, касающихся Туркестанского края, СПб., 1876, стр. 125.

[2] Дж. С. Робертсон. Кафиры Гиндукуша, стр. 172—173.

[3] M. Nerchakhy, Descuption topographique et historique de Baukhara, Paris, 1892, pp. 24, 25.

[4] Среди оседлого населения равнинного Туркестана, как городского, так и кишлачного, некоторые исследователи отмечали существование особых клубных товариществ „джури", члены которых покупают в складчину угощение и проводят зимние вечера и большую часть ночи в веселье, еде, болтовне и т. п. на дому у какого-нибудь из членов товарищества. См. Н. Остроумов. Сарты, Этнографические материалы, в. 1, Ташкент, стр. 67; В. Наливкин и М. Наливкина. Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы, Казань, 1886, стр. 127—128; М. С. Андреев По этнографии таджиков, сборник „Таджикистан", стр. 163—165.

со старостой кишлака, который и принимает плату, передавая затем ее „кушчи". Повидимому, обычай этот существовал и раньше, но путнику оказывалось гостеприимство бесплатно, что до сих пор еще практикуется в наиболее глухих кишлаках.

Мы упомянули только что кишлачного старосту — уполномоченного общества, выступающего от лица всех односельчан. При феодализме такими представителями были наиболее зажиточные лица, связанные с феодальной кишлачной верхушкой. Назывались они „арбобы" (arbob) или „мирозоры" (mirozor). Эти лица освобождались от налогов и повинностей и должны были служить тем аппаратом, через который феодальные чиновники взимали повинность с населения. Они олицетворяли собой ту общинную круговую поруку, которой связан был весь кишлак в вопросах фискальных.

Роль советского уполномоченного в кишлаке — „вакиля" (vakil) диаметрально-противоположна. „Вакили" выбираются из среды бедноты или батраков и служат проводниками советских идей в кишлаке. Мы знаем целый ряд вакилей из бедноты, выдвинувшихся сейчас на руководящие посты в своем сельсовете, районе или даже центре Таджикской ССР. Одним из примеров может служить некто Сангак из кишлака Найгуфт. Бедняк в прошлом, всю жизнь свою посвятивший борьбе с феодальными порядками, он, уже будучи в преклонном возрасте, после революции занимал должности „вакиля", председателя сельсовета, затем был избран на республиканский съезд советов, где избран членом ТаджЦИКа. Назначенный затем на должность председателя районного союза бедноты, он трагически погиб во время посевной компании 1931 г., переправляясь вброд через горную реку.

Общинный характер сохранила до сего времени в Вахио-боло также и охота, являющаяся в настоящее время большим развлечением и носящая спортивный характер, но бывшая в прошлом, по всем имеющимся данным (о которых нет возможности говорить в данной работе), одним из основных средств существования населения.

Основным объектом охоты является горный козел „нахчир" (naxcir). Это крупное и сильное животное с большими, загнутыми назад рогами живет высоко в горах. Здесь на неприступных скалах он чувствует себя в безопасности от горного волка. Питается нахчир травой и листьями вечнозеленой арчи, хвойного дерева, произрастающего в горах; та же арча служит ему пищей и зимой. Когда в горах выпадает глубокий снег и начинаются снежные метели, нахчир спускается вниз, ближе к долинам, где он легче может достать себе пищу и укрыться в зарослях арчи от вьюги.

Охота на нахчира практикуется двух родов, индивидуальная и коллективная; нас сейчас интересует лишь последняя.

Для такой охоты, обычно, собирается целый кишлак, а иногда и два-три кишлака. Так, жители Сангвора устраивают охоту вместе

с жителями кишлаков Урфати-пойон и Рехч. Обычное время охоты — зима, когда, как было указано, нахчиры спускаются значительно ниже.

В Сангворе охотники, имея на привязи собак, с вечера собираются в один из крайних кварталов кишлака, носящий название „Люля" (Lula), в домах которого располагаются группами по 10—12 человек в каждом. Здесь, по обычаю, хозяева устраивают им угощение. Выходят в полночь, собак все время держат на привязи. Поднявшись в горы, охотники соединяются с охотниками других кишлаков и образуют цепь, которая, по мере продвижения вниз, к долине, смыкается. Когда нахчиры окажутся в поле зрения, что, обычно, бывает уже к рассвету, спускают собак.

Несмотря на быстроту бега нахчиров, собаки все же их настигают, так как бегут по их следам, в снегу и в этом имеют преимущество. Собаки нападают не в одиночку, а по нескольку штук сразу, так как с одной собакой нахчир может легко справиться, действуя своими рогами. Когда собаки схватывают нахчира, подоспевают охотники и перерезают ему горло ножом и выпускают кровь. Если кровь не будет выпущена пока нахчир жив или сразу после смерти, его мясо считается нечистым — „харо́м" (harom) и в пищу употребляться не может.

Коллективная охота обусловливает и коллективное потребление добычи. Мясо убитых нахчиров приносится в кишлак, где устраивается коллективное пиршество в „алоу-хона", в котором принимают участие не только участники охоты, но и те, кто по каким-либо причинам не мог в ней участвовать. Куски мяса посылаются и домашним членам семьи, не присутствующим на пиршестве. Со своей стороны, каждый односельчанин считает своим долгом без уважительных причин не пропустить охоты и принять в ней участие, хотя никто никого к этому не принуждает и каждый идет на охоту по собственному желанию.

Шкура убитого козла достается тому, чья собака первая схватила козла. Если же вопрос о том, чья эта была собака — спорный, то шкура разделяется на кусочки — узкие полоски и распределяется между участниками охоты. Эти полоски-ремешки идут на разные поделки. В кишлаке Нусай, если убит нахчир-самец, то шкура, во всяком случае, режется на куски и распределяется. Шерсть нахчира очень мягка и идет на изготовление перчаток, чулок, головных платков „мошова" (moşova). Но шерсти набирается очень немного и промышленного значения изделия из нее не имеют.

О коллективной охоте у горных таджиков сообщают некоторые исследователи. Г. Арандаренко говорит, что: „у горцев охота на зверей составляется или облавой (халк-шикор) или в одиночку скрытою (дузышикор).[1] Далее идет описание охоты облавой. Бурхан-уд-дин упоминает о больших облавах на диких коз в Бадахшане.[2] М. С. Андреев приводит

[1] Г. Арандаренко. Дарваз и Каратегин, Военный сборник, 1883, № 11, стр. 158.
[2] Бурхан-уд-Дин-хан и Кушкеки. Каттаган и Бадахшан, стр. 90.

описание охоты облавой у припамирских иранцев и у таджиков Афганистана.[1]

Кишлах-община несет также общие повинности по исправлению дорог и мостов, очистки первых от снега зимой. Староста каждого кишлака следит за исправностью своего участка и в случае необходимости наряжает очередников-домохозяев на ту или другую работу.

Прибавим ко всему сказанному, что в каждом кишлаке обязательно имеется несколько человек ремесленников, кузнецов, шорников, лекарей, цырульников и т. д. Часто один и тот же человек, называемый неопределенным термином „усто" (usto) — „мастер", соединяет в своем лице две или три специальности, напр., цырульника, лекаря и ветеринара. Эти люди, как правило, оказывают помощь и обслуживают своих односельчан безвозмездно, и никому в голову не может притти предложить кузнецу или лекарю какую-либо компенсацию за его труды. Такой компенсацией является лишь периодическая общественная помощь, путем ли устройства „хашара" на поле „усто", сбором ли его в его пользу осенью известного количества пшеницы, ремонтом его дома, или еще каким-либо другим способом.[2]

Мы пытались в этой главе дать наиболее полную картину сельской общины-кишлака в Вахио-боло. На протяжении всех трех первых глав нашей работы мы пытались проследить, насколько это позволяют сделать данные, имеющиеся в нашем распоряжении, как родовая организация, разлагаясь, уступила место патриархальной семейной общине, а та в свою очередь, в связи с нарушением кровно-родовых связей, привела к образованию соседской или сельской общины. Мы пытались, далее, показать на примере сравнения экономики Вахио-боло и экономики Ванджа, что разделение труда в Вахио-боло зашло уже дальше, чем таковое на Ванджe, и это обстоятельство было причиной сохранения в последнем патриархальной семейной общины, чего уже мы не застали в первом. Но отсутствие данных, характеризующих производительные силы древнего родового общества горных таджиков, не позволило нам проследить, какие конкретные формы имели движущие общественные силы, вызвавшие переход к патриархальной семейной общине. Лишь пользуясь учением Маркса—Энгельса о первобытном обществе и становлении общества классового,

[1] М. С. Андрев и А. А Половцев. Материал по этнографии иранских племен, стр. 30; М. С. Андреев. По этнологии Афганистана, стр. 33.

[2] Относительно индийской сельской общины Г. С. Мэн говорит: „В общинах есть несколько семейств, занимающихся определенными ремеслами по наследству: есть кузнецы, шорники, башмачники. Есть также брамин для исполнение религиозных церемоний и даже девушка-танцовщица для присутствования при празднествах. Неизменно встречается также деревенский счетчик... Но человек, выполняющий какое-нибудь из этих наследственных занятий, в действительности, не что иное, как слуга общины и один из членов, ее составляющих. Ему иногда платят жалованье зерновым хлебом, обыкновенно же назначают по жребию его семейству участок обработанной земли... Г. С. Мэн. Деревенские общины на Востоке и на Западе., СПб., 1874, стр. 73.

мы можем полагать, что здесь действовали те же причины, которые привели к разложению родовой организации у других народов и на которые мы уже указывали, ссылаясь на Ф. Энгельса, в начале второй главы нашей работы.

Заключая настоящую главу, нам хотелось лишь указать еще, что пережитки общинного быта имеют актуальное значение в современности, в эпоху проведения коллективизации в таджикском кишлаке, что эти пережитки дают себя чувствовать в колхозном строительстве, иногда помогая ему, иногда становясь его тормозом.

Приведем один из многочисленных примеров.

Как уже указывалось, земли в Вахио-боло, особенно поливной, очень мало и поэтому колхозники были заинтересованы в получении новых земель.

Прежде всего колхозы получили преимущественное право на земли выселенных баев и чиновников, в частности, в Сангворе на земли Мулло Михтоджа и Сидика. Но, вместе с тем, Сангворский колхоз предъявил претензии и на те земли Мулло Михтоджа, которые находились в соседнем кишлаке Над, некогда узурпированные Мулло Михтоджем у трудящихся этого кишлака. Сангворцы мотивировали свои претензии тем, что жители Нада оставались еще единоличниками и что Мулло Михтодж был родом из Сангвора.

Передать надские земли Мулло Михтоджа сангворским колхозникам значило бы итти в разрез с всей системой трудовых советских принципов и вызвать новый конфликт в том недалеком будущем, когда надцы пожелают организовать у себя колхоз. Естественно, что местная власть поступила правильно, передав эти земли надской бедноте.

Но для нас здесь существенно другое. Этот факт явился великолепным примером живучести общинных взглядов. Мулло Михтодж, эксплоататор и классовый враг, прежде всего рассматривается как односельчанин, сосед, член сельской общины. На его земли сангворцы имели преимущественное право, даже в том случае, если они экспроприированы у трудящихся Нада.

В конце второй главы мы уже говорили о тех общественных навыках, которые выработались из поколения в поколение у членов семейной общины и могут быть полезными при проведении коллективизации. Чтобы не повторяться, укажем лишь, что это замечание с успехом может быть отнесено также и к соседской или сельской общине.

IV. СЕМЬЯ

Уже в патриархальной семейной общине нам пришлось встретиться с индивидуальными малыми семьями, состоящими из мужа, жены и их детей. Эти малые семьи являются в недрах семейной общины теми единицами, между которыми все чаще и чаще возникают конфликты, ссоры и недоразумения, и которые, в конечном счете, при распадении семейной общины образуют собой новую экономическую единицу, обособляются и заводят самостоятельное хозяйство. Патриархальная семейная община, как мы видели, будучи сама экономической единицей, стесняла до поры, до времени в этом отношении малые семьи, соединение которых она собой представляла, не давала им полной экономической самостоятельности. И только с гибелью семейной общины отдельная малая семья получает, наконец, эту самостоятельность.

Эта индивидуальная семья является семьей моногамной. „Она основывается на власти мужа с определенно выраженной целью рождения детей, происхождение которых от отца не подлежит сомнению, а эта бесспорность происхождения необходима потому, что дети в качестве прямых наследников должны наследовать имущество отца. Моногамная семья отличается от парного брака гораздо большей прочностью брачных уз, которые теперь уже не расторгаются по желанию любой из сторон. Теперь уже по общему правилу только муж может их расторгнуть и прогнать свою жену".[1]

Все имеющиеся в нашем распоряжении материалы позволяют нам характеризовать современную семью горных таджиков именно как семью моногамную.

Как правило, среди горных таджиков преобладает единобрачие. Нас здесь не должен смущать вопрос о многоженстве, которое будто бы составляет привилегию стран Востока. Оно доступно лишь богатым людям и встречается, главным образом, в семьях зажиточных или чиновных.

Наши наблюдения и проведенное нами анкетное обследование кишлака Сангвор вполне подтверждает это положение. Здесь двух жен имеют лишь отдельные лица, как, напр. упомянутый нами во второй главе Карим Соиб, семья которого сохранила в своем укладе в значительной мере патриархальные отношения; двух жен имел также Мулло Ризвон Негмон, наиболее богатый представитель qaun'a Сами.

[1] Ф. Энгельс. Происхождение ..., стр. 83—84.

Большинство же населения Сангвора живет в единобрачии.

Мы не будем дольше задерживаться на этом вопросе. Заметим лишь, что указание Энгельса на количественное равенство мужчин и женщин, данное самой природой и исключавшее возможность всеобщего распространения полигамии, может быть с успехом приложимо к таджикам, так как здесь даже наблюдается довольно значительное преобладание количества мужчин над количеством женщин. Так, итоги Всесоюзной переписи 1926 г. дают следующие цифры для Таджикистана: население обоего пола — 820 643 человека; мужчин 431 774 человека, женщин 388 869 человек.[1]

Перейдем теперь к вопросу о положении женщины-таджички в семье. Все имеющиеся по этому поводу суждения не дают нам стройной картины, а наоборот, отличаются пестротой и неопределенностью.

К. Абрамов говорит о женщинах Каратегина, что они „не закрываются и участвуют в празднествах, а в домах принимают гостей мужчин".[2] И. Гейер сообщает: „... женщины... в семье таджика занимают столь же незавидное место, как и у других мусульман Туркестана. Единственной ее привилегией является свободное пребывание в мужском обществе и притом без чадры".[3] У М. Андреева мы находим: „мягко также и отношение таджика к женщине, хотя в глуши горных селений при повышенной впечатлительности арийцев-таджиков крайне редко, но бывают случаи самоубийства и, именно, среди женщин, чаще всего на почве преследования мужа".[4]

Можно было бы привести целый ряд указаний различных авторов, в которых положению женщины-таджички дается та или иная оценка, причем часто одна противоречит другой. Объяснение этого на наш взгляд лежит в том, что в этих высказываниях отсутствовал критерий для сравнения.

Подходя к вопросу с этой точки зрения, можно с уверенностью сказать, что положение горной таджички, как и вообще женщины в Средней Азии, неизмеримо более приниженное, чем женщины-европеянки. Но с другой стороны, если сравнить первую с среднеазиатской женщиной-горожанкой, то эта первая оказывается в более благоприятном положении.

Последнее объясняется тем, что в горах, так же как и вообще в кишлаке, женщина занята до некоторой степени в производственном труде, тогда как в городах, особенно в семьях зажиточных, чиновных и в семьях торговцев, участие женщины в производительном труде в большинстве случаев равно нулю.

---

[1] Предварительные итоги Всесоюзной переписи населения 1926 г. в Таджикской АССР, Изд. ЦСУ УЗССР, Самарканд, 1927.

[2] К. Абрамов. Записка о каратегинском владении, составленная по расспросам, Изв. Русск. геогр. о-ва, 1870, т. V, отд. 2, стр. 108.

[3] И. Гейер. Путеводитель по Туркестану, Ташкент, 1901, стр. 106—107.

[4] М. С. Андреев. По этнографии таджиков, сб. „Таджикистан", стр. 165.

Это обстоятельство, т. е. степень участия женщины в производительном труде, повсеместно неразрывно связано с ее положением в семье и является, повидимому, решающим моментом в деле правового положения женщины. Так, сравнивая авторитет женщины в семье населения Каратегина, Вахио и Дарваза, мы можем констатировать, что этот авторитет выше всего в Дарвазе, где особенно развиты культура хлопка, шелка и также ряд ремесл, в которых женщина принимает непосредственное участие; ниже всего авторитет женщины в семье стоит в Каратегине, где основой производительного труда является земледелие, целиком находящееся в руках мужчины; и, наконец, среднее место занимает Вахио, где к земледелию присоединяется молочное скотоводство, в котором распорядительницей является женщина.[1]

Но как в Каратегине и Вахио, так и в Дарвазе, несомненно женщина занимала до революции подчиненное положение в семье, она не признавалась равноправной мужчине и не смела даже мечтать об этом равноправии.

Хотя в горах и не существовало „паранджи", обязательной принадлежности среднеазиатского города, тем не менее женщина в горном кишлаке до сего времени избегает общения с посторонним мужчиной. При встрече с ним на дороге она отворачивается или закрывает лицо рукавом; посторонний никогда не приглашается в дом, где присутствуют женщины, а принимается в специально отведенном для гостей помещении — „мехмонхона" (mehmonxona); женщина никогда не присутствует в мечети во время молений, а также не принимает участия в сборищах в „алоу-хона", о которых мы говорили в третьей главе.

Другим характерным фактом, рисующим приниженное положение женщины, является то, что для нее никогда не делается верхней теплой одежды, так как предполагается, что женщина постоянно должна сидеть дома. Нам приходилось наблюдать зимой в дороге женщин, пробирающихся в метель и холод из кишлака в кишлак, чтобы навестить замужнюю дочь, или еще для чего-либо, одетых в одну лишь ситцевую рубашку и головной платок.

Женщина не имела и перед законом равных с мужчиной прав. Уже не говоря о том, что шариатными установлениями было узаконено многоженство, нанесение побоев жене и другие действия, унижающие достоинство женщины,[2] последняя перед судом была также неравноправна с мужчиной. Так, за убийство женщины назначался штраф в два раза меньший, чем за убийство мужчины; один свидетель мужчина приравнивался к двум свидетелям — женщинам; все наказания, которым подвергалась женщина,

[1] Этот вывод, как и ряд других фактов и выводов, характеризующих моногамную семью горных таджиков, мы заимствовали из материалов А. З. Розенфельд.

[2] См., напр., Шариатные статьи о правовых отношениях мусульманского населения Туркестанского края, извлеченные из коренного действующего арабского изложения, Ташкент, 1910.

были крайне унизительными, оскорблявшими всякое человеческое достоинство: осужденную на битье плетьми, сажали в мешок и в таком виде избивали. Особенно жестоко наказывалась измена жены мужу, в то время как прелюбодеяние, совершенное мужчиной, часто оставалось безнаказанным.

Право развода по шариату принадлежит одному лишь мужу. «Брачный акт между мужем и женой расторгается словом „талок", право развода принадлежит мужу под условием, что муж умоспособен и совершеннолетен. Развод считается состоявшимся, если бы даже он был дан играючи или шуткой или с чьего-либо принуждения. Дать развод жена не может, кроме как если она была уполномочена мужем или предоставлено ей особым условием.»[1] Это положение имело до революции большую практику и в изучаемом нами районе. Известны случаи, когда мужчина менял по нескольку жен и, будучи уже стариком, брал себе молодую жену, прогнав до десяти своих прежних жен. Поводами к разводу служило бесплодие жены, ее наружность, недоказанная измена и т. п. В тех немногих случаях, когда женщина сумела добиться развода, дело еще осложнялось тем, что, в подавляющем большинстве случаев, за женщину бывал уплачен калым, который муж требовал обратно как непременное условие развода.

По этому поводу относительно оседлого населения Ферганы супруги Наливкины сообщают: „Если развод совершается по желанию мужа без уважительных на то причин, последний должен выдать удаляемой им жене мэхр (род свадебного подарка, даваемого мужем жене. *Н. К.*) и кроме того лишается права требовать возвращения ему калыма или расходов по свадьбе. Если же такой развод произошел по настоянию жены, она лишается права на мэхр и кроме того должна возвратить мужу уплаченный им за нее калым".[2]

В современной таджикской семье дети всегда принадлежат отцу, — обстоятельство, характеризующее эту семью как моногамную. Нам пришлось уже говорить об этом факте во второй главе настоящей работы, изучая ванджскую семейную общину. Он остается незыблемым и для Вахио-боло с его малой семьей. В случае развода, малолетних детей мать держит при себе до 3-летнего возраста, после чего обязана возвратить их мужу. Примерно такое же положение указывают и супруги Наливкины у населения Ферганы: „В случае развода супругов жена имеет право удержать при себе малолетних детей до 7-летнего возраста, причем средства для воспитания должен давать их отец. Отобрать малолетних детей от матери до достижения ими 7-летнего возраста отец может в том случае, если после развода с мужем она вступит в новое супруже-

---

[1] Шариатные статьи..., § 46.

[2] В. Наливкин и М. Наливкина. Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы, Казань, 1886, стр. 229.

ство... По достижении 7-летнего возраста отец имеет право взять ребенка к себе..." [1]

Вопросы наследования нам уже приходилось затрагивать в предыдущих главах. Отметим здесь только следующее. Хотя шариат и предусматривает известное обеспечение наследников женского пола (дочь получает половинную долю по сравнению с сыном, жена $^1/_4$ или $^1/_8$ часть наследства), но фактически эти наследники редко получают даже свою скромную долю в наследстве. Мы уже видели при разделе патриархальной семейной общины Одина Роби на Ванджe, что хотя женским наследникам и были выделены доли в наследстве, но фактически, в конечном счете, земля и прочее имущество было разделено между сыновьями, а дочери и их потомки ничего не получили.

При дележе наследства в малой семье в Вахио-боло, как уже пришлось говорить в главе о сельской общине, таковому подвергается лишь движимость, а не усадьба с землей. Приведем некоторые примеры наследования.

В Сангворе некая Сухсур после смерти своего мужа ничего не получила из его имущества, так как первоначально жила со своими сыновьями Джафаром и Муноваром. Но даже и тогда, когда она захотела от них уйти, они ничего не дали ей из оставшегося им наследства, и Сухсур вынуждена была переселиться в „хиджру", оставшись совершенно без средств к существованию.

В кишлаке Урфат, после смерти главы семейства, остались наследниками жена, единственная дочь и брат. Земля перешла к последнему, равно как и четвертая часть скота. Дочь получила половину скота, а последняя четверть досталась жене.

Наиболее характерной чертой, присущей моногамной семье у горных таджиков, является плата за жену. Она одновременно подчеркивает и приниженное, бесправное положение женщины в семье, являющейся предметом купли-продажи, своего рода вещью, наравне со скотом и другим имуществом, оно в то же время подчеркивает и власть мужа и отца в семье, распорядителя судьбы своей жены и своих детей: дочерей, которых он продает, и сыновей, для которых он покупает жен.

Плата за невесту „калым" (в местном произношении „qoling") — явление до революции широко распространенное среди горных таджиков, а также среди соседних народов.

Уже на ряду с разложением родового строя у кафиров Гиндукуша возникает купля-продажа женщин. К. Риттер приводит следующее сообщение Муллы Неджиба: „Кафиры живут в многоженстве и приобретают себе жен меной на домашний скот..."[2] То же сообщает и Робертсон. „Браки совершаются очень просто; это явная купля женщины мужчиной.

---

[1] В. Наливкин и М. Наливкина. Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы, Казань, 1886, стр. 230—231.

[2] К. Риттер. Кабулистан и Кафиристан, стр. 22.

Когда человек захочет жениться на какой-либо девушке, он посылает приятеля к ее отцу, чтобы попросить его согласия и договориться о цене, о которой часто торгуются в течение долгого времени. Когда размер платы установлен, сватающийся посещает дом девушки, режут козла, устраивают кое-какое угощение, и брак закончен".[1]

Об уплате калыма у оседлого населения Ферганы говорят Наливкины, хотя они склонны рассматривать его как уплату женихом расходов, связанных со свадьбой и приготовлением приданого.[2] О калыме у отуреченного иранского населения Средней Азии сообщает Пашино, указывая, что сверх обусловленного размера калыма еще некоторая сумма уплачивается также и матери невесты — „за молоко", которым та кормила в детстве невесту..."[3]

Об уплате калыма у шугнанцев находим у А. Серебренникова следующее: „До женитьбы родные жениха должны сделать отцу невесты подарки, уплатить за невесту калым, или, как говорят таджики, калинь, размер которого определяется по обоюдному согласию, в зависимости от состоятельности жениха. Почти необходимую часть калиня составляет несколько кусков маты (материи. *Н. К.*)... затем очень часто дарят лошадь, штук пять баранов, а также принято дарить отцу невесты мультук (ружье). В общем эти подарки состоят из 30 и более предметов, и чем больше их число, чем они дороже стоят, тем почетнее свадьба".[4]

В противоположность всем этим сведениям С. Масловский в отношении ягнобцев пишет: „Брак, конечно, свободный и большей частью обходится без участия муллы. Калыма или нет, или он ничтожен."[5] При общей бедности населения Ягноба, живущего среди скудной и суровой природы, не способной в достаточной мере прокормить своих обитателей, вполне возможно, что и размеры калыма там были минимальны, а иногда последний и вовсе отсутствовал.

О калыме у горных таджиков сообщает К. Абрамов, приводя размеры последнего в Каратегине,[6] затем Г. Арандаренко.[7] А. А. Семенов приводит данные о размере калыма в долине р. Хингоу, т. е. в Вахио. „Рог, например, что дает богатый жених за невесту в Дарвазе, в долине Оби-Хингоу: две—четыре лошади, столько же коров, три-четыре барана, три или четыре ружья, один кап (мешок. *Н. К.*) пшеницы, сапоги с туфлями, один халат, несколько кусков, маты, ситец на пять или на семь рубашек и шелковую

---

[1] Дж. С. Робертсон. Кафиры Гиндукуша, стр. 212.

[2] В. Наливкин и М. Наливкина. Очерк быта женщины..., стр. 202—203; ср. мнение Л. Я. Штернберга в его статье „Калым и приданое" в книге „Семья и род у народов северо-восточной Азии", Изд. ИНС, Л., 1933, стр. 140.

[3] П. Пашино. Туркестанский край в 1866 г., СПб., 1868, стр. 171.

[4] А, Серебренников. Очерк Шугнана, Военный сборник, 1895, в. 12, стр. 424.

[5] С. Д. Масловский. Гальча, Русский антрополог. журн., 1901, № 2, стр. 27.

[6] К. Абрамов. Записка о Каратегинском владении, сост. по расспросам, Изв. Русск. геогр. общ., 1870, т. V, отд. 2, стр. 108—109.

[7] Г. Арандаренко. Дарваз и Каратегин, Военный сборник, 1883, в. 12, стр. 307.

материю на две рубашки. У бедных (там же) реестр приданого значительно скуднее, именно: лошадь, корова, баран или овца, ружье, три или четыре чашки пшеницы, туфли, одна-две рубашки из маты и ситец на одну рубашку. Тот же почти комплек приданого мы видим и в других местах; так, на Вандже богатые дают три лошади, шесть коров, три барана, три ружья, две сабли (шоп, корд), три халата из хлопчатобумажной материи „карбос" на двенадцать одежд и один батман пшеницы. Бедные там же дают, две коровы, одного барана, одно ружье, две сабли, одну чалму, одну мужскую рубашку, сапоги и около двух пудов пшеницы. Деньгами, обыкновенно, не дают нигде."[1] М. Андреев приводит размеры калыма у таджиков долины Панджшир в Афганистане.[2]

Согласно нашим данным, размеры калыма в Вахио-боло следующие: в байском хозяйстве — 4 быка, 5—6 коров, 2 лошади, около 280 м шелка, адраса или сатина, 1 ружье, 2—3 котла; в середняцком хозяйстве — 2 быка, 2 коровы, 1 лошадь, 140 м мануфактуры, 1 ружье, 1 котел, в бедняцком хозяйстве — 1 бык, 1 корова, 100 м мануфактуры; 10 пудов пшеницы, 1 котел.

В своем месте, нам уже пришлось указывать, что приобретение предметов, входящих в калым, было сопряжено с необходимостью отправиться на заработки в промышленные районы, главным образом, в Фергану. Эта необходимость диктовалась как тем, что в Вахио-боло трудно было достать городские товары, входившие в калым, так и тем, что беднота часто вообще не имела средств для приобретения калыма и должна была уходить на заработки.

А. Хорошхин, которому в городах и на равнинах Средней Азии пришлось, очевидно, встречаться с такими выходцами из горных стран, рассказывает следующее: „Задумав жениться, горец-таджик отправляется предварительно нищенствовать в долины. Не побывавший с этой целью в городах встречает разные серьезные препятствия со стороны родителей той, которую избрало его сердце. Родители предполагают в нем человека, негодного к труду, человека без средств, — и вот он берет нищенскую суму и идет в ближайшие пункты более культивированной жизни. Таджики Кара-Тигена (владеньице в верховьях р. Зеравшана, приблизительно на одном меридиане с г. Коканом) заходят искать счастья даже в Ташкент".[3]

Бедняк, не имевший возможности заплатить за жену, находил выход из положения в женитьбе на пожилой вдове или, вообще, женщине старше себя. Некто Назар Бади из Сангвора, 30 лет от роду, женат на 45-летней женщине. Женился он десять лет тому назад. Во время женитьбы он был круглый сирота и очень беден и не мог собрать калыма для уплаты за молодую жену.

---

[1] А. А. Семенов, Этнографические очерки Заревшанских гор Каратегина и Дарваза, стр. 80.

[2] М. С. Андреев. По этнологии Афганистана, стр. 42.

[3] А. Хорошхин. Сборник статей, касающихся до Туркестанского края, стр. 503—504.

В качестве получателей калыма выступает отец девушки, а если последнего нет в живых, то ее брат или кто-либо из агнатных родственников-мужчин. Мать невесты, обычно, получает лишь подарки.

Другой формой платы за жену является брак путем отработки. Если юноша, желающий жениться, не имеет возможности уплатить калыма, а его будущему тестю нужны рабочие руки, то между ними заключается условие, в силу которого первый идет работать ко второму бесплатно на ряд лет, после чего он в вознаграждение получает жену. Добивающийся таким путем руки невесты носит название „хона-домод" (xona domod), что означает в переводе „зять при доме". Так, некий Забир из Найгуфта работал в доме своего соседа Хушвахта в течение трех лет и в результате получил дочь последнего.

Этот же обычай отмечен и у афганцев. Э. Реклю пишет: „по существующему у них обычаю следует, чтобы жених был принят в дом родителями молодой девушки и прожил в их семье четыре или пять лет, предшествующих браку; но в конце с него требуют такой огромный выкуп, что он предпочитает похитить свою жену. Тогда необходимо кровопролитие: или отец убьет похитителя, или же он сам будет убит им (Раверти)."[1] Следы этого обычая мы можем видеть также в следующем замечании М. С. Андреева, относящемся к таджикам Афганистана. „Помолвленный юноша посещает дом невесты и иногда помогает своему тестю... в случае надобности в домашних работах."[2]

Бывают случаи, когда жена берется безвозмездно, но такие случаи редки; так, напр., если девочка остается сиротой и не имеет родственников и тому подобные случаи. Иногда девочка с малолетства принимается в дом жениха и воспитывается до свадьбы вместе со своим будущим мужем.

Мирзоширин Шаров из Найгуфта был обручен с девушкой Аслом из Сангвора, причем последняя перешла жить к своему будущему мужу. Когда девушка подросла и достигла лет 14, то она ушла из дома, мотивируя свой уход тем, что ее муж очень молод (он был ей ровесник), и вышла замуж за другого. Так как дело произошло в 1931 г., то семья Мирзоширина не смогла осуществить своих притязаний на девушку; будь это до революции, последняя, по всей вероятности, была бы насильно возвращена в дом мужа.

Детей, как только они подрастут и достигнут 3—4-летнего возраста, а иногда и значительно раньше, уже обручают, приискав соответственно жениха или невесту. Обычай этот носит название „говора-бахш" (govorabaxs), что можно перевести как „колыбельный подарок", „колыбельное обещание".

После предварительного обсуждения устраивается официальный сговор, причем отец жениха производит „надевание рубашки" наречен-

---

[1] Э. Реклю. Земля и люди, т. IX, стр. 71.

[2] М. С. Андреев. По этнологии Афганистана, стр. 41.

ной — „Курта пуши“ (kurta puši), заключающееся в подарке материей. Родители обрученных становятся сватами и называют друг друга „куда“ (quda).[1] Обычай „говора-бахш“ до сего времени еще очень распространен. Почти во всех семьях можно найти маленьких ребят, имеющих соответственно жениха или невесту.

Из 8 учениц Сангворской школы первой ступени в 1932 г. 6 девочек в возрасте от 8 до 12 лет уже имели женихов, учившихся в одних с ними классах.

Об обычае „говора бахш“ у горных таджиков сообщают Г. Арандаренко и М. С. Андреев. „Горец женится обыкновенно в возрасте от 16 лет, выдает дочерей, когда исполнится 12 лет... невест просватывают родители... в детском возрасте (говора-бахш), и это служит часто поводом к тяжбам по сватовству, если девица отказывается выйти замуж за назначенного ей отцом жениха...“[2] „... бывает по каким-нибудь соображениям и очень ранняя помолвка, когда жених имеет только 3—4 года, а невеста является одногодкой.“[3]

Обычай „колыбельного сговора“ распространен и среди отуреченного иранского населения Средней Азии. „Случается так, что родители с детства сговаривают своих детей и те впоследствии женятся“, — говорит Пашино.[4] А. Хорошхин сообщает: „Вообще сартовские родители очень рано начинают помышлять об устройстве судьбы своих детей. Девочек просватывают иногда в люльке (это называется бишик-кирте)“.[5] Наконец, у Наливкиных находим следующее: „В старину часто практиковался выходящий ныне из употребления обычай сватовства с колыбели (бишик кертаги). Поводом к такому роду сватовства служат обыкновенно: во-первых, дружеские отношения родителей мальчика и девочки, а во-вторых, соображение о том, что при таком порядке сватовства значительно увеличивается промежуток времени между сговором и свадьбой, а потому и уплата калыма значительно облегчается.“[6]

Нам кажется, что Наливкины совершенно правы в своем последнем предположении. Стремление облегчить уплату калыма более длительным сроком играло при „говора-бахше“ не последнюю роль. К нему в нашем районе могло присоединиться желание обеспечить родившемуся сыну жену в будущем, тем более, что количество женщин в горном Таджикистане меньше количества мужчин.

Но, с другой стороны, нельзя в этом обычае не видеть проявления власти отца, распоряжающегося судьбой своих детей. Обычай „говора-

---

[1] Ср. Н. П. Дыренкова. Родство и психические запреты у шорцев, матер. по свадьбе и семейно-родовому быту, в. 1, Л., 1926, стр. 260.

[2] Г. Арандаренко. Дарваз и Каратегин, Военный сборник, 1883, в. 12, стр. 307.

[3] М. С. Андреев. По этнологии Афганистана, стр. 40.

[4] П. Пашино. Туркестанский край в 1856 г., стр. 171.

[5] А. Хорошхин. Сборник статей..., стр. 120—121.

[6] В. Наливкин и М. Наливкина. Очерк быта женщины..., стр. 200.

бахш" мы находим как в патриархальной семейной общине на Ванджe, так и в моногамной семье Вахио-боло. Но он имеет вероятно и более глубокие корни, чего мы коснемся в конце данной главы.

Как и в других мусульманских странах, браки в Вахио-боло заключаются в раннем возрасте. Этот возраст колеблется, в зависимости от различных обстоятельств от 8 лет для девочки и 12 лет для мальчика, до 18—20 лет для обоих полов.

Остановимся еще на описании самой свадьбы, в том виде, в каком она до сего времени сохранилась в Вахио-боло.[1]

Чтобы завязать сватовство, отец или другой какой-либо родственник жениха вместе с одной из женщин рода жениха под вечер отправляются в дом невесты, захватив с собой так называемый „дыстык" (distik), состоящий из бус, материи, головного платка, хлеба и другого угощения. Это называется „хеши равтан" (xeşi raftan). Гостей, часто неожиданных, встречают и принимают, усаживая на почетное место и устраивая им угощение. Тут же принимаются принесенные гостями подарки. Хозяин дома вызывает своих родственников и соседей и потихоньку сообщает им, что нужно посоветоваться, затем выходит с ними наружу или в другое помещение, оставляя гостей одних. После этого хозяин дома входит в помещение, где сидят гости, и спрашивает их о цели посещения. Последние сообщают эту цель и затем, в зависимости от результатов совещания с родственниками, отец девушки дает тот или другой ответ. Если последовало согласие, то хозяева дома предлагают гостям подарки — „потахс" (potaxs),[2] состоящие из чалмы, халата, материи и других предметов, а также предлагают взять все то, что гостям понравится.

Дня через три отец жениха устраивает угощение и приглашает родных невесты и ее родственников. На праздник собираются также и родственники жениха. Хозяева также делают гостям подарки. В дальнейшем еще несколько раз обмениваются взаимными посещениями и условливаются о дне свадьбы „шари" (şar'i); к этому дню отец невесты просит будущего свата прислать ему барана и муки для праздника, так как расходы по угощению на свадьбе несут обе стороны.

В назначенный день жених, родители жениха, а также несколько сородичей-мужчин надевают праздничные костюмы и отправляются в дом

---

[1] Описание свадебного обряда у горных таджиков и припамирских иранцев см. Г. Арандаренко. Каратегин, Военный сборник, 1878, № 5; Г. Арандаренко. Дарваз и Каратегин, Военный сборник, 1883, в. 12, стр. 307—309; А. А. Бобринский. Горцы верховьев Пянджа М., 1908, стр. 89—96; М. С. Андреев и А. А. Половцев. Материалы по этнографии иранских племен Ср. Аз., сборн. М. А. Э. 1911. 1, в. IX, стр. 12—16; А. А. Семенов. Этнограф. очерки Заревшанских гор, Каратегина и Дарваза. М., 1903, стр. 79—82; ср. также: В. Наливкин и М. Наливкина. Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы, Казань, 1886, стр. 208—212; Биддельф. Народы, населяющие Гиндукуш, Асхабад, 1886, стр. 103—107.

[2] Потахс есть подарок, даваемый, обычно, хозяином уважаемым гостям, посетившим впервые данный дом.

невесты. Жених обязательно едет верхом. Во все время продолжения свадьбы к жениху относятся с подчеркнутым вниманием и почтением и называют его „ша“ (ṣa), т. е. „князем“. Женщина, которая следует с „ша“, его мать или другая ближайшая родственница, называется „вурова“ (vurova).

У дома невесты поезд встречают родители и родственники невесты, осыпая прибывших тутовыми ягодами и орехами. Один из родственников невесты выносит чашку кипяченого молока с куском плавающего в нем масла и подает ее жениху. Жених, не слезая с лошади, обмакивает в молоко мизинец правой руки и затем облизывает его. То же самое проделывает и „вурова“. Затем все остальные распивают молоко и поют различные песни.

После этого все входят в дом, где устраивается угощение. Невеста „арус“ (arus) сидит в отгороженном углу за занавеской вместе с женщинами. Отец невесты ставит перед приглашенным мулло и другими почетными гостями „пиалу“ (чашку) воды и две лепешки и объявляет свою цену калыма, после чего поднимается страшный шум и торг. Наконец, стороны, т. е. представители обоих родов, сходятся на некоторой средней. После того как величина калыма определена, мулло произносит молитву и, обращаясь к „ша“, спрашивает, согласен ли он взять данную девушку. После его утвердительного ответа все хлопают в ладоши и начинается веселие, заключающееся в песнях, игре на дутаре, плясках, беседе и угощении.

Перед отъездом жениха и его родственников домой одна из женщин со стороны молодой берет „вурову“ и обводит ее по всему дому и хозяйству, знакомя этим представителя жениха с благосостоянием дома невесты. При этом „вурова“ оставляет в доме в виде подарка один карбоскусок домотканной материи. С другой стороны она также получает подарок от родных молодой.

На следующий день „ша“ обходит представителей своего „qaun'a“ и собирает с них „осоль“ (osol) или „осоли-туй“ (osoli tuj) — различные предметы, входящие в калым. Каждый из родичей, подарив „ша“ какую-либо вещь: халат, кусок материи, пшеницу и т. д., этим самым оказывает ему помощь в уплате калыма. Когда калым бывает готов, „ша“ уведомляет об этом тестя и просит прислать за ним. Родители невесты приезжают за калымом, увозят его к себе и затем присылают сказать, что можно взять невесту. Для нее заранее заготовляется одежда и другое приданое, называемое „матох“ (matoh).

Когда „ша“ и его родственники приезжают в дом, молодая в нарядных одеждах сидит в своем углу. Свекор уговаривает ее ехать с ним, но она отказывается. Тогда уговаривать начинают и другие, обещая подарки. Затем свекор на спине выносит молодую на улицу и сажает верхом. Молодая едет с закрытым лицом, лошадь ведет под узцы один из ее родственников. На другой лошади едет какая-либо близкая родственница молодой — мать, сестра и т. п., которая в данном случае также называется

„вурова". Проводы сопровождаются песнями. В доме свекра „вурова" со стороны молодой и другие ее родственники получают подарки и возвращаются домой, оставив молодую с мужем.

Через два-три дня один из родственников мужа снова отвозит молодую в дом ее отца. Вместе с ней посылается туша барана или хлеб. Отец молодой берет эти подарки и обходит своих сородичей, давая каждому по кусочку присланного и одновременно собирая у них „моли мирос" (moli miros), выражающийся иногда в крупной цифре скота и других предметов. „Моли мирос" в дальнейшем и составляет ту неприкосновенную собственность жены, которую она приносит в дом мужа и на которую последний не может претендовать.

После того, как „моли мирос" бывает собран, молодая возвращается в дом мужа и водворяется здесь уже окончательно.

* * *

В предыдущем изложении мы постарались наметить те характерные черты современной семьи таджиков Вахио-боло, в том виде, в каком ее застала революция и которые определяют ее как семью моногамную. Это индивидуальная семья, с главенством мужа и с подчиненным положением жены, одним из ярких выражений которого является купля-продажа женщины; это семья — со сравнительно прочными брачными узами, право расторжения которых принадлежит почти исключительно мужчине, где дети принадлежат отцу и являются его наследниками и где отец устраивает браки своих малолетних детей, не считаясь, естественно, с их желаниями и склонностями.

Факты, имеющиеся в нашем распоряжении, свидетельствуют, что семья горных таджиков не всегда была такой, какой мы ее видим в современности. Уже факт выделения индивидуальных малых семей из патриархальной семейной общины говорит о происшедшей эволюции. Но, помимо этого, мы находим ряд доказательств, что в более отдаленном прошлом таджики имели у себя форму семьи, основанную на групповом браке. Этому вопросу мы и намерены посвятить вторую часть настоящей главы.

Прежде всего пережиток группового брака следует видеть в факте многоженства, которое, как уже пришлось говорить, хотя и практикуется очень немногими, главным образом, среди имущих классов, но все же допускается обычаем и освящено законом. Многоженство, практиковавшееся среди древне-германской знати, Энгельс считал одним из признаков того, что „моногамия (у древних германцев времен Тацита. *Н. К.*), повидимому, в то время еще не вполне развилась из парного брака".[1]

Далее, одним из пережитков неупорядоченного полового сожительства являются его рецедивы, практикующиеся у различных народов время

[1] Ф. Энгельс. Происхождение . . ., стр. 90.

от времени, приуроченные к каким-либо определенным событиям, праздникам и т. п.[1] У горных таджиков Вихио-боло нам не удалось засвидетельствовать это явление, но мы находим его в среде одного из привлеченных нами для сравнения народов, у кафиров Гиндукуша. „Раз в год бывает у Сиягпушей большое, и, повидимому, древнее празднество, продолжающееся от 30 до 40 суток сряду. К празднику этому запасаются заранее всяким съестным и питейным. Приступают к нему тем, что никто не обедает у себя дома, а ходят по знакомым и пируют в гостях друг у друга, по нескольку дней. Затем, в каждом доме является на сцену большой котел с растопленным маслом, который постоянно подогревают. Начинаются взаимные посещения, и каждый гость должен непременно зачерпнуть из котла и выпить полную чашку масла: неисполнение этого обычая считается тяжкой обидой хозяину и ведет тотчас к ссоре. В промежутках собираются и веселятся на открытом воздухе. Мужчины выплясывают какой-то воинственный танец, а женщины пляшут особо от них, охватив одна другую поясами. Накануне последнего дня праздника все население деревни, мужчины и женщины, старые и молодые, сходятся на луг, где происходят все общественные сборища и разместившись, женщины — на одной стороне, мужчины — на другой, едят, пьют, поют песни, пляшут и всячески веселятся до самой полночи; тогда, по данному знаку, все огни тушатся, и мужчины кидаются к женщинам: какую кто ухватит в этой свалке, ту и уводит с собой на ночь. Можно представить себе какие ужасные, противоестественные сочетания должны случаться вследствие такой оргии. День, в который совершается она, зовется Чилум-Чути (по Раверти)".[2]

Обращаясь к отдаленным предкам современных таджиков, мы находим у Мухаммеда Нершахи рассказ о бытовании широкого полового общения среди последователей Моканны, жившего в конце VIII столетия, объявившего себя богом и сумевшего поднять восстание против арабов. Эти его последователи жили в окрестностях Бухары и Кеша (Шахрисябза), т. е. почти на западной границе современного Таджикистана.

«چنین گویند که ایشان زنی خویش‌را بیکدیگر مباح دارند و گویند زن همچو گلست مرکه بوید ازوی هیچ کم نشود و چون مردی بنزدیک زنی اندر آید بخلوت علامتی بر در خانه نماید که چون شوی این زن برسد بداند که‌این زن با مردی در خانه است باز گردد و چون آن مرد فارغ شود وی بخانهٔ خویش اندر آید»[3]

---

[1] См., напр., Н. Харузин. Этнография, т. II. СПб., 1903, стр. 50.

[2] К. Риттер. Землеведение Азии, Кабулистан и Кафиристан, дополнения В. Григорьева, стр. 611—612.

[3] M. Nerchakhy. Description topographique et historique de Boukhara, Paris, 1892, p. 73. В переводе Н. Лыкошина: „Говорят, что жен своих они считают дозволенными для всех мужчин в своей среде и утверждают, что женщина все равно, что цветок: сколько бы цветок не нюхали, его оттого не убудет. Когда мужчина приходит к женщине, чтобы остаться с ней наедине, то он помещает знак на дверях дома, чтобы муж этой женщины,

Среди всех интересующих нас в данной работе народов наблюдается также довольно заметная половая распущенность. Приведем некоторые литературные данные.

Относительно народностей, населяющих Гиндукуш, Биддельф сообщает следующее: „Случаи супружеской неверности очень часты, и мужья вовсе не высказывают ревности, столь свойственной более древним мусульманским общинам... Говорят, что афганцы Свата, Дира и Асмара не обращают внимания на неверность жен, когда она неизвестна другим... Можно предполагать, что в прежнее время нравы были более распущенные, нежели теперь. В Хунзе... неверность не считается преступлением и, согласно обычаю, так же как и у хазаре, муж должен предоставить свою жену в распоряжение гостя... молодые же женщины пользуются большой свободой и часто ею злоупотребляют. Детоубийство как последствие незаконных связей весьма обыкновенное явление и не считается преступлением."[1]

«Молодые женщины, — говорит Робертсон относительно кафиров, — крайне безнравственны и не потому что им свойственно естественное предрасположение к пороку более, чем женщинам других племен и рас, а только потому, что общественное мнение вполне сочувствует „волокитству". Когда женщину изловят в незаконной связи, поднимается большой крик, и соседи со смехом спешат на место происшествия. Сейчас же приводят козла, чтобы устроить примирительное угощение между любовником и мужем. Соседи, само собой, также участвуют в торжествах; муж и жена — оба выглядят очень веселыми, так же как и все присутствующие, за исключением любовника: ему приходится платить за козла, и он сознает, что ему самому или его семье рано или поздно нужно будет внести полный штраф. Отвертеться от этого нет возможности, и клан не станет ему помогать, разве муж затребует больше установленного обычаем штрафа, т. е. более шести коров».[2]

О таджиках, населяющих горы бывшего Ташкентского уезда. П. Кузнецов пишет: „Свобода кишлачной жизни и многоженство оказывает влияние на нравственность таджиков. В одном месте ревнивый муж поймал однажды будто бы трех воров; на самом же деле это был любовник его жены и два товарища с ним. В другом месте мне передавали, что младшая жена такого-то аксакала пошаливает".[3] О добрачных половых отношениях у населения Ферганы рассказывают Наливкины: „В некоторых кишлаках, полуофициально впрочем, практикуется обычай, по которому жених задолго

когда придет, мог узнать, что к его жене вошел другой мужчина, и уходил бы прочь. Когда чужой мужчина оканчивал свое дело, муж входил в свой дом". М. Нершахи. История Бухары, перевод с персидского Н. Лыкошина, Ташкент, 1897, стр. 96. См. там же рассказ о Сукана.

[1] Биддельф. Народы, населяющие Гиндукуш, стр. 102—103.

[2] Дж. С. Робертсон. Кафиры Гиндукуша, стр. 211.

[3] П. Кузнецов. О таджиках Ташкентского уезда, Изв. Туркест. отд. Русск. геогр. о-ва, 1900, II, в. 2, стр. 40.

еще до свадьбы в одних местностях видится только, а в других и спит даже со своей невестой".[1]

Возвращаюсь к населению Вахио-боло и соседним районам горного Таджикистана. Неверность женщины (не говоря уже о мужчине) здесь является нередким случаем. До революции мусульманский закон и его прислужники строго карали прелюбодеяние, если оно случайно становилось общеизвестным. Часто женщина в таком случае подвергалась жестоким побоям со стороны мужа и, если дело попадало в руки „кози" (судьи), то дополнительно наказывалась плетью, или же подвергалась другому не менее жестокому наказанию. Ребенок, рожденный от внебрачной связи, часто умерщвлялся. Чаще всего его убивала сама мать, чтобы скрыть следы преступления. Такой ребенок назывался „синд" (sind). Бывало, что ребенок убивался в утробе матери при помощи некоей ядовитой травы, называемой местными жителями „замчо" (zamco). Но иногда случалось, что женщина выдавала „синда" за сына своего законного мужа.

Но, несмотря на строгость мусульманских законов, беспорядочные половые отношения среди горных таджиков изученного нами района имели достаточно широкое распространение. Нам известно огромное количество фактов внебрачной половой связи, практиковавшейся, напр., в том же Сангворе. Здесь существует даже особый термин „джура" (çura) — „друг", „приятель" и „джураги" (çuragi) — „дружба", употреблявшийся для обозначения такой внебрачной связи. В Сангворе считалось даже особенно хорошим тоном среди мужчин иметь „джура" — чужую жену. В мужском обществе можно слышать постоянные разговоры о различных любовных приключениях того или другого односельчанина со своей „подругой" — „джура"; весьма вероятно, что часть этих рассказов является вымышленной. „Джураги" часто воспевается даже в шуточных стишках, сочиняемых каким-либо местным поэтом по поводу связи того или другого соседа. В Сангворе имя почти каждого мужчины связывалось всегда с чьей-нибудь чужой женой.

Аналогичную картину можно было наблюдать и на Ванджe. Здесь нам рассказывали о каких-то якобы даже существовавших в недалеком прошлом товариществах молодежи, ставившей себе целью любовные приключения с чужими женами.

Воздерживаясь здесь от приведения известных нам конкретных фактов внебрачного полового общения среди горных таджиков, остановимся лучше на некоторых образцах местного фольклора, посвященных этой теме.

Приведем к примеру следующую песенку:

Ей, свеженькая девушка (женщина),	E, duxtari sabzina
Приятный запах весны!	Xuş bu zi bahor!
Мужа твоего убью,	Şujatro kuşam
Тебя сделаю горькой вдовой.	Tura kunam bevaji zor.

[1] В. Наливкин и М. Наливкина „Очерк быта женщины . . . ", стр. 208.

Мужа моего не убивай,
Меня не делай горькой вдовой.
Кушай дыни!
А до самого огорода что тебе за дело?[1]

Şujamro makuş,
Maro makun bevaji zor.
Xarbuza bexur!
Turo ba polizam cikor?

Приведем еще другую песенку на ту же тему, принадлежащую известному в Дарвазе народному поэту Мулло Дусту из Ягида:

Сказал ей: „куда идешь?
Скорей подойди, девка".
Сказала: „иду туда,
Сейчас ворочусь".
„Меня в страсти к тебе,
Сожгла подобно льну;
Краем котла задела,
Поджарила как просо".
Сказала „Принеси подарок
И будет твое дело в порядке.
Все что ты хочешь,
Сделаем втайне".
Сказал: „Ты пообещай,
Тогда я пойду в Куляб.
Ожерелье (куплю) тебе на шею,
Одену на палец колечко.

Guftamaş ková ramé?
Zuta bijojī zanake.
Guft rame namjavau,
Boz bijomam namɔqalake.
Muna dar işqi xudat
Suxti misli zaɔqir;
Bari degam zadaji,
Suxtajam arzunake.
Gufta sawɔqoti bijor
To beşavad kori tu xub,
Gufta har kori ki mevot
Bikunem xapxapake
Gufta tu v'ada bedu,
To biravam dar Kulob.
Bodmura dar gardanat,
Dozam ba likat calake.

Далее женщина соглашается на уговоры любовника и говорит:

„Мой муж беззаботно спит.
Ты приди среди ночи.
Все что ты хочешь,
Сделаем втайне".

Şuji man ɔqaflati xobast.
Tu bijo nimake şab.
Gufta har kori ki mevot
Bikunem xapxapake.

Также среди различных комических историй, рассказываемых вечерами в „Алоу-хона", часто можно встретить ту же тематику. Приведем отрывок из рассказа Назира Шарифа из кишлака Найгуфт:

„Raftem, cul zadem. Culinda xona joftem. Hamīnça jak ta zan toqa. Rafaem ki guşna, zádam ki gum şau. Man berūnda baromadᵊm, xob kardᵊm. Jak kosánda, du ta non doxtagī ovard. Man jáktaşa xurdᵊm. Jak ta xurdᵊm, jakta diga omad, kosa az pesam girift va non qati raft. Ū zanak ba hamūn mardáka non ovard, coj. Har du mo xurdīm. Zanak berūn baromad. Zanak baromad, guft: „oj, şum omad". Ana mo dar jak xonaji diga daromadem. Zanak darra qulf kard. Şuş omad. Ū auqot na kard, xob kard.

„J̄ mardak guft ki: „kósa bekanīm, bolo bebrīm". Ana dəstaşa daroz kard, kand, darbaca kalon kard. Ana mána girift boloji bᵊnganda uc kard. Ana band ba kətəfoş doxt saraşa baj man dod: „zūr ku, man babroʲəm berūn. Ana man zūr kardam ki barovardamaş. Zūram na rasīd, omad, capa gaşt darūni obodinda. ɔqaltid va puşti rost, xato şud va ruji cormáɔqzanda. Cᵊrakast kard. J̄ mardak bejdor şi. Guft: „zanak, karapcuk aj". Zanak guft ki: „karapcuk ne, pşuk aj".

---

[1] Записано у Ходжи Мадмадиева, учителя в кишлаке Яганд.

„Boz in daf'a bánda kapim, zur karəm, bərovardəmaş ki boz aj boloji bəng xonanda xato şud. J̄ mardak bejdor şud. Ciróǫa girijū kard, xonánda daromad ki ū va puşt aj qaror. Bánda doxt dar gardənaş, berun barovarod baj dara. Ana man omadəm, tomóşa didəm, u mezanaş ba poş qati, ba dustaş. Man jak bujca giriftəm, omadam ki bedozəm. Az boloji bənq xato sudəm. Ūro uj dod, mána tahi şata doxt: „tu ham karapcuk būdaj. „Zanak na mond. Guft ki: „ū musofir aj. Dīna omada bīj, mən, látas kardəm, boloji bənganda xob kardast. Hozir ū xato şudast, ūro na zan". Ana girez xurdəm, raftəm".

Пошел и попал в пустырь. В пустыре нашел дом. Там (была) одинокая женщина. Пошел, (говорю) что голоден. Ударила она меня, чтобы я убрался. Я вышел наружу и лег спать. Она мне принесла „косу" (чашку) с двумя лепешками. Я одну из них съел. Пришел кто-то, забрал от меня „косу" и ушел с лепешкой. Это был вор. Взял меня и пошел в дом. Та женщина принесла этому мужчине чай и лепешки. Мы оба (это) съели. Женщина вышла наружу. Женщина вышла и сказала: „Ой, пришел муж". Вот мы вошли в другое помещение. Женщина заперла дверь. Пришел ее муж. Он не поел и лег спать. Тот мужчина сказал: сломаем потолок, поднимемся наверх. Вот протянул руку, сломал, сделал большое отверстие. Вот взял меня и поднял на крышу. Вот обвязал он свои плечи веревкой, конец ее дал мне: „натужься, я вылезу наружу". Вот я сделал усилие, чтобы его вытянуть. Сил не хватало. Он поднялся, но упал обратно в помещение. Упал он прямо спиной на орехи. Сделал шум. Тот мужчина проснулся, сказал: „жена, вор". Жена ответила: „это не вор, а кошка". На этот раз снова я схватил веревку, сделал усилие. Вытянул его и он опять упал с крыши в комнату. Тот мужчина проснулся. Зажег светильник и зашел в комнату, а тот лежит на спине. Веревку набросил ему на шею и вытянул его за дверь. Вот я пошел, увидел зрелище. Тот его бьет руками и ногами. Я взял сбрую, пришел чтобы набросить ее. Упал с крыши. Того он бросил и схватил меня бить. „Ты тоже вор оказывается". Женщина не допустила, сказала: „это странник. Вчера он пришел, я его побила, он на крыше лег спать, сейчас он упал, его не бей". Вот я убежал.

В семейных отношениях вахиочей до сего времени бытует обычай левирата, по мнению многих историков семьи, также являющийся пережитком группового брака.

В Вахио-боло этот обычай носит название „янга-даво" (jango davò), что значит в переводе: „желание невестки". Мужчина берет жену своего покойного брата независимо от того, являлся ли покойник старшим или младшим братом.

В Сангворе некий Ато взял себе в жены вдову покойного своего старшего брата Саиджалоля, причем у этой женщины от обоих браков имеются дети.

В настоящее время левират рассматривается местным населением, как средство от того, чтобы имущество, принесенное женой в дом (mol-

miros), не ушло снова из дома. Часто в это дело активно вмешивается и все общество, понуждая брата умершего жениться на вдове.

Шафи из кишлака Найгуфт имел богатую жену Бивнавзо, принесшую в дом много скота. Когда Шафи умер и после его смерти остался малолетний сын, то Латифа, брата Шафи, заставили взять Бивнавзо в жены. Он долгое время упорно отказывался, но, в конце концов, должен был подчиниться настояниям односельчан. Последние мотивировали так, что если Бивнавзо уйдет из дома, то дом опустеет. Латиф к этому времени уже имел свою собственную жену, а теперь их стало у него две.

Когда умер и Латиф, его младшего брата Солика стали также заставлять жениться на Бивнавзо, но тот категорически отказался. Тогда Бивнавзо, забрав все свое имущество, оставила в доме своего сына от Шафи, которому из движимого имущества досталось лишь доля его отца, и ушла, выйдя замуж в другом месте.

После смерти своего третьего мужа, уже на старости лет, она снова вернулась к сыну в дом Шафи.

Приведем еще один случай. В кишлаке Нусай жил некий Амсор, который женился на дочери „мутавали" Одина — главного шейха у гробницы Хазрати-Бурх. Девушку звали Халима. Вскоре Амсор умер, и у него от первого брата (до Халимы он взял уже жену) остался сын Умар. Халиму взял второй брат Амсора — Олим. Когда умер и Олим, Халиму взял третий брат Шариф. Затем умер и Шариф, а Халима ушла к отцу в кишлак Хазрати-Бурх, так как четвертый брат Амсора-Хамид отказался взять ее в жены.

После этого Умар, сын Амсора, взял себе в жены другую дочь шейха Одина и сестру Халимы — Тура. Когда он умер (погиб при снежном обвале), то его дядя Хамид, четвертый брат Амсора, взял себе в жены Тура.[1]

* * *

Терминология родства при господстве моногамной семьи, согласно теории Моргана, является описательной, в то время как для родового строя с его синдиасмической парной семьей характерна классификаторская система, отражающая предшествующую ступень группового брака.

---

[1] О левирате у афганцев сообщает А. Борнс: „С виду афганы походят на евреев и сами производят себя от этого народа; у них младший брат женится на вдове старшего, по закону Моисея". А. Борнс. Путешествие в Бухару, т. II стр. 241. Биддельф сообщает о народах южного склона Гиндукуша „По смерти мужа его брат имеет право взять себе в жены всех его вдов, и ни одна из вдов не может выйти снова замуж без согласия братьев мужа. Часто, если умерший оставляет несколько вдов и несколько братьев, эти последние делят между собой вдов. Это соблюдается настолько строго, что если единственный наследник ребенок, то вдова не может выйти замуж до тех пор пока он не подрастет настолько, чтобы решить, женится ли он на ней или нет. С другой стороны, не приняго отказываться брака со вдовой брата, и поэтому часто случается, что десятилетний мальчик женится на женщине вдвое старше его. Во всяком случае вдова не может отказаться от выхода замуж за брата своего умершего мужа" ... Биддельф. Народы, населяющие Гиндукуш, стр. 100.

Какую же систему родства, рассуждая теоретически, можно ожидать встретить в изучаемом нами обществе?

Выше мы уже видели, что таджики Вахио-боло перед революцией имели моногамную семью. Но последнюю мы застаем здесь лишь в ее первичной стадии, стадии, непосредственно следующей за ее возникновением. Так заставляет предполагать то обстоятельство, что ее предшественница — патриархальная семья, как это было показано раньше, только недавно прекратила свое существование.

„Рост собственности и переход к наследованию по прямой линии" (Морган), создававшиеся в эпоху агнатного рода и патриархальной семьи, явились причиной возникновения семьи моногамной. Но описательная система родства и свойства, являющаяся в свою очередь следствием этой последней, должна быть в изучаемом нами районе также еще достаточно юной, ибо хронологически она появляется позднее возникновения моногамной семьи.

Мы надеемся показать, что система родства и свойства, бытующая в Вахио-боло, являет собой необычайно интересный момент смены классификаторской системы описательной, турано-ганованской — „арийской" (Морган).

Имея еще много черт турано-ганованской системы, она в то же время значительно отошла от нее, не став однако еще описательной в строгом смысле слова.

Приводимая здесь терминология родства, являющаяся сводкой записей в Сангворе и соседних кишлаках и проверенная за пределами Вахио-боло, составлена на основе таблицы, разработанной И. Н. Винниковым.

Следует отметить, что существующая ныне терминология четко разграничивает старших братьев и сестер от младших, употребляя для первых соответственно термины „ака" (9)[1] и „апа" (23), а для младших „dodar" (10) и „xohar" (24). Также четко разграничиваются дядья и тетки агнатные и когнатные; для первых употребляются соответственно термины „amak" (35) и „ama" (49), в то время как для вторых — „toqojī" (56) и „xola" (53). Напомним, что, согласно теории Моргана, эти различия являются характерными для турано-ганованской системы родства. Для братьев в широком смысле слова употребляют термин „bijor".

После этих предварительных замечаний перейдем к анализу некоторых терминов.

а) „amak", т. е. брат отца, называется обычно „boboji kata" (Сангвор—35), т. е. „большой отец", причем термин этот употребляется одинаково по отношению к старшему и младшему братьям отца; в других местах употребляется также термин „voji kalon", что в переводе означает то же самое.

---

[1] Цифры в скобках означают соответствующие номера терминов родства в прилагаемой таблице.

b) Сыновья брата отца, для которых описательным является термин „bacaji amak", т. е. „сын отцовского дяди", употребляемый, как мы видели выше, и в более широком смысле слова для выражения кровного родства, — называются при обращении „aka" (для старшего — 38) и „bijor" (для младшего — 39), т. е. братьями.

Оба пункта (a и b) могут быть объяснены лишь из группового брака, когда группа братьев имела общих детей.[1]

В связи с этим естественно возникает вопрос, почему же сестра матери и ее потомки не называются соответственно матерью, братьями и сестрами, а называются тетками („xola") и детьми тетки („bacaji xola, duxtari xola"—65—66)? Почему также дочь брата отца не называется сестрой, а называется дочерью отцовского дяди („duxtari amak" —41).

Ответ на эти вопросы может быть только один. В то время как первая группа терминов отвечала интересам отцовского рода, подчеркивая собой большую близость кровных родственников — членов одного qaun'a, — вторая группа терминов при отцовском роде утратила интерес близости. Ведь сестра матери и ее дети на этой ступени являлись чужеродками, а дочери брата отца хотя и являлись кровными родственниками, но неизбежно должны были уйти в другой род.

Все это повлекло за собой укрепление терминов первой группы и утрату терминов второй группы в период бытования отцовского рода или несколько позднее.

Перейдем теперь к некоторым характерным особенностям терминологии в первых боковых линиях родства, т. е. потомков моих братьев и сестер. Так, из таблицы терминов родства видно, что делается большое раз-

---

[1] Классификаторскую систему терминов родства у народностей дардской группы, расселенных на южных склонах восточного Гиндукуша, отмечает Биддельф: „На языках шина и буришки дяди со стороны отца называются „большими отцами" или „маленькими отцами", смотря по возрасту их сравнительно с отцом говорящего; но для дяди со стороны матери есть особое название. Точно также слово „тетка" прилагается только к сестрам отца; все же сестры матери называются „матерями". Нет особого названия для племянника и племянницы, которые называются „сын" и „дочь". Точно также двоюродные брат и сестра называются „брат" и „сестра". Это, быть может, указывает на прежнее существование общинного брака, подобного тому, который существует и до настоящего времени в некоторых частях Индии." Биддельф. Народы, населяющие Гиндукуш, стр. 101.

Относительно таджиков, иранцев и родственных им народов, насколько нам известно, не существует каких-либо сводок терминов родства, если не считать той сводки, которую дал Л. Г. Морган в своей работе: „Systems of Consanguinity and affinity of the human family" Smithsonian Publications, vol. XVII, 1871. Те или другие термины родства могут быть найдены разбросанными в различных словарях и литературных источниках. Но если бы даже можно было бы взять на себя труд попытаться свести эти термины в единую таблицу, вряд ли они смогли бы быть пригодны для наших целей в виду невозможности в подавляющем большинстве случаев (особенно для словарей) определить время и место их записи и невозможности, следовательно, приурочить их к какому-либо конкретному обществу. Поэтому, по нашему мнению, и в дальнейшем работа по собиранию систем родства у таджиков должна итти по линии записей этих систем на местах во время этнографических экспедиций и стационарных работ.

личие между тем, как называются потомки брата и тем, как называются потомки сестры, причем это различие осложняется еще в зависимости от того, является говорящий мужчиной или женщиной.

Дети моего брата, если „я" — мужчина, мною называются „aka" (11), „dodar" (12), „apa" (14), „xohar" (15), т. е. братом и сестрой, в зависимости от пола называемого и его возраста по отношению ко мне. Счетным же термином для мужского потомства здесь является „bijorzo" (11, 12), т. е. „рожденные братом".

Женщина же детей своего брата так не называет, а говорит—„bacaji aka" (19), „duxtari dodar" (22) и т. п., т. е. „сын старшего брата", „дочь младшего брата" и т. д.

Эта терминология (для „я" — мужчина) сохранилась, очевидно, со времен отцовского рода, когда нужно было выразить очень близкое, кровное родство, ставя детей брата на место самого брата. Как видно, женщина же для детей своего брата употребляет описательные термины.

Такая же точно описательная терминология существует для детей моей сестры, если „я" — женщина; их называют детьми сестры —„bacaji apa" (31), „duxtari xohar" (32) и т. п.

Но совершенно иначе обстоит дело в отношении детей сестры если „я" — мужчина. Последние, независимо от пола, будут называться „xorzo" (25—26), что является сокращенным от слова „xoharzoda", означающее в переводе „рожденный сестрой". Этот термин распространяется и на следующее поколение потомков сестры, на ее внуков, называемых как и дети сестры. Но этого мало; тем же термином называются и дети моей агнатной кузины (47, 48), без различия пола называемого, в то время как дети моих агнатных кузенов будут называться „aka" (43), „apa" (45), „bijorzo" (44), и т. д., т. е. различными терминами.

Сохранение и употребление для потомков моих (я—мужчина) родных сестер и когнатных кузин единого классификаторского термина, заставляет нас внимательно подойти к рассмотрению отношений, существующих между потомками женщины и ее братом.

Если мужчина называет детей своей сестры термином „xorzo", то он, в свою очередь, будет являться для них „toǫoji" (56). Существующие отношения между „xorzo" и „toǫoji" осознаются в Вахио-боло не только как отношения между отдельными индивидуумами, но и как отношения между родами. Если для каждого мужчины все потомство его сестер и агнатных кузен (которые могут быть рассматриваемы наравне с сестрами как женщины, отдаваемые из данного рода в другой род) осознается как „qauni xorzo" — „род потомков сестры", то и обратно, род брата матери для данного субъекта осознается как „qauni toǫoji" — „род материнского дяди".

Так, напр., Назир Шариф из Найгуфта, мать которого была родом из Дарваза, называет род своей матери „родом toǫoji". Тот же Назир называет Сангака Нозима из Найгуфта, мать которого была сестрой отца Назира — „xorzo", а Сангак в свою очередь Назира — „toǫoji".

В процессе разложения родовых отношений и замены их отношениями соседской общины произошло перенесение понятия „рода toqoji“ на всех односельчан того кишлака, откуда была взята мать данного субъекта. Если, напр., кто-либо из Сангвора возьмет себе жену из Найгуфта, то их ребенок будет называть всех найгуфцев „toqoji mardum“, т. е. „тогои-люди“ и обращаться при встрече к ним, как к „toqoji“.

Если к жителю Сангвора кто-либо посторонний обращается как к „toqoji“, то это значит наверное, что мать обращающегося родом из Сангвора.

Далее, мы узнаем, что „qauni toqoji“—есть такой род, из которого предпочтительно и желательно брать жен. Такие браки считаются хорошими и одобряемыми всеми сородичами. Особенно же желательным является брак на „duxtari toqoji“, — дочери материнского дяди.[1] Напротив, брать жен из рода „xorzo“ считается нехорошо, и если не прямо запрещается, то во всяком случае не одобряется общественным мнением. Практически, нам не известно ни одного случая подобных браков.

Чтобы не быть голословным в отношении предпочтительности женитьбы в роде „toqoji“ и, в особенности, на дочери родного „toqoji“, приведем примеры женитьбы мужчин из среды одного лишь сангворского рода „Назари“.

Джафар Сафар, 32 лет, женат на Зугро, 24 лет, своей „duxtari toqoji“. Мать Джафара, Сухсур, живая и поныне женщина очень преклонного возраста, является сестрой отца Зугро-Холя.

Миродж Хусейн, 30 лет, женат на Калон Хусейн, 25 лет. Мать Мироджа — Соджида является дочерью Раджаба, брата некоего Сафара, сыном которого является Хусейн, отец Калон. Таким образом, Хусейн приходится Соджиде агнатным кузеном и называет Мироджа „xorzo“, за которого он и поспешил выдать свою дочь.

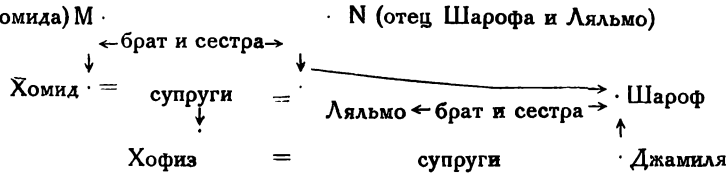
Этот случай еще нагляднее подтверждает то положение, что агнатные кузены рассматриваются как родные братья или братья и сестры.

Перейдем к третьему и наиболее интересному примеру в том же роде Назари.

Хомид Восе, 40 лет, женат на некоей Ляльмо из Найгуфта. Эта Ляльмо является „duxtari toqoji“ Хомиду, так как мать Хомида, тоже родом из Найгуфта приходилась родной сестрой отца Ляльмо. Но этого еще

[1] Об аналогичном явлении у киргизов сообщает Н. П. Дыренкова. Брак, термины родства и психические запреты у киргизов, Сб. этногр. матер., 1927, № 2, стр. 13; также ее же работа: Род, классификационная система родства и брачные нормы у алтайцев и телеут, Материалы по свадьбе..., стр. 253—254.

мало. Ляльмо имеет брата Шарофа. Последний выдал свою дочь Джамили замуж за сына Хомида-Хофиза.



Здесь мы видим пример того, как один род — род Шарофа — дважды выдает женщин в другой род, род Назари, причем браки заключаются между детьми брата и сестры, таким образом, что сын сестры берет дочь брата.

То, что из числа 13 семей, составлявших qaun Назари, в Сангворе можно было констатировать 3 случая женитьбы на „duxtari toqojī" — красноречиво говорит за то, что, уже при фактически разложившихся родовых отношениях этот обычай, повидимому очень древний, сохранился еще довольно стойко.

За это говорят все вышеприведенные факты: отмеченная классификаторская терминология в отношении „xorzo", осознание понятий „toqojī" и „xorzo" как отношений, существующих между родами, предпочтение женитьбы в роде „toqojī", и особенно на „duxtari toqī".

Они говорят о том, что у горных таджиков сохранились пережитки того самого социального явления, которое было открыто и описано у гиляков Л. Я. Штернбергом и названо им отношением между „родом тестя" и „родом зятя".[1]

По Штернбергу, основой брака было право на брак, причем каждый человек имел предпочтительное брачное право на дочерей своих материнских дядей, передававшееся из поколения в поколение, т. е. в том самом роде, откуда его отец и другие восходящие прямые мужские предки брали себе жен. Род, отдавший своих девушек в другой род, являлся по отношению к этому последнему — „родом тестя", последний по отношению к первому, — „родом зятя", а самый брак был кузенным.

Интерпретируя эти отношения у горных таджиков, можно умозаключить, что „qauni toqojī" есть гиляцкий „род тестя", а „qauni xorzo" — „род зятя", являвшиеся основой брачных отношений во времена бытования отцовского рода у таджиков и пережиточно сохранившиеся и по сие время.

В недрах этого социального института следует искать и корни описанного выше обычая сговора малолетних — „govora baxş", когда каждый новорожденный мальчик уже в силу своего рождения имел право на определенную девочку (а может быть в более раннюю эпоху и на ряд девочек), предназначенную впоследствии стать его женой. Как мы указывали выше,

---

1 Л. Я. Штернберг. Семья и род у народов сев.-вост. Азии, изд. ИНС, Л., 1933.

обычай этот стойко сохранился до наших дней, приспособившись к интересам патриархальной и моногамной семьи.

Но вернемся к „роду тестя" — „роду toǫǫjï". Кроме указанных уже некоторых фактов классификаторской терминологии в отношении термина „xorzo" приведем ряд других, еще более обосновывающих положение, что „род toǫǫjï" есть штернбергский „род тестя".

Если, действительно, при отцовском роде женитьба в роде брата матери (и предпочтительно на дочерях последней) была явлением закономерным, то: а) термин, обозначавший дядю со стороны матери, одновременно должен был обозначать и моего тестя; б) этот термин должен был явиться классификаторским термином, показывающим мои отношения ко всему роду моей жены, как к целой группе тестей.

Обратимся к некоторым терминам родства.

Прежде всего, как это можно видеть из таблицы, термином „toǫǫjï" я называю сына брата матери (58). В равной степени этот термин употребляется, правда несколько более описательно, и для обозначения жены материнского дяди, его дочерей и внуков, которые последовательно мне будут: жена „toǫǫjï" (Zani toǫǫjï, 57), дочь „toǫǫjï" (duxtari toǫǫjï, 59) и дети детей „toǫǫjï" (baca u duxtari toǫǫjï, 62).

Далее не лишено интереса отметить то обстоятельство, что „toǫǫjï" называется также сын брата отца моей матери (72). Обратно, последний, которому я прихожусь как сын дочери брата отца, будет называть меня, равно как моих братьев и сестер, „xorzo" (47, 48).

Для иллюстрации этого положения приведем следующий пример. Ширинак, жена Роиба Ноиба из Ухада, приходится дочерью агнатной кузины (duxtari amak) Вазира Султана из Гиргина. Последний называет Ширинак, равно как и ее детей, „xorzo". Ширинак и ее дети называют Вазира „toǫǫjï".

Этот пример становится понятным, когда мы будем рассматривать агнатных кузенов и кузин как родных братьев и сестер, о чем мы уже говорили. Ширинак рассматривает не только всех братьев своей матери Гульбиби, но и всех агнатных кузенов этой Гульбиби как своих „toǫǫjï", ибо исходя из отношений „родов зятя-тестя", как те, так и другие для Ширинак будут принаддежать к роду, из которого род ее отца берет жен, т. е. к „роду toǫǫjï". Обратно, род, к которому принадлежит отец Ширинак, для рода Вазира будет „родом xorzo".

Перейдем теперь, исходя из этого же примера, к отношениям существующим между детьми Ширинак и группой родных братьев и агнатных кузенов Вазира. Для первых последние являются братьями матери матери и, как видно из таблицы, также называются „toǫǫjï" (73).

Дети Ширинак, являющиеся также детьми Роиба, принадлежат к тому роду, который (род Роиба) берет женщин из рода Одина Сафара отца Шаринак. Следовательно, род Одина для рода Роиба будет „родом toǫǫjï" (и наоборот, род Роиба для рода Одина — „род xorzo"). А род Одина берет женщин из рода Вазира.

Применяя далее терминологию Л. Я. Штернберга, род Вазира для рода Роиба, следовательно и для детей последнего, будет являться „родом тестя второй степени". Только с этой точки зрения становится понятным применение к братьям матери моей матери термина „tooɳojī".

Имеется и специальный термин для обозначения тестя, а именно „xᵊsər". Но в силу прежних отношений между родами, этот термин, как мы сейчас покажем, получил более широкое применение и выражает те отношения, которые теперь уже не покрываются понятием „тесть", точно так же как и термин „tooɳojī" не покрывается понятием „материнский дядя".

Термин „xᵊsər" употребляется по отношению брата отца жены (82) (который по терминологии является девушке „большим отцом") и брата жены (78). Последние нужно рассматривать с той же точки зрения, с которой мы подходили к термину „tooɳojī", в отношении сына брата матери. Это лишь другое выражение понятия „род тестя". Но еще более характерным является употребление термина „xᵊsər", (т. е. „тесть") в отношении брата матери моей жены, т. е. „tooɳojī" моей жены (89). Именно таким образом в приведенном нами выше примере Роиб называет Вазира. Мы не можем составить себе для этого термина другого объяснения, кроме как выражения отношений рода зятя к роду тестя второй степени, каковым и является род Роиба по отношению к роду Вазира.

Наконец, и тот и другой термины, т. е. „xᵊsər" и „tooɳojī, мы действительно находим в обращении мужчины к отцу своей жены (81). Правда, последний из них употребляется не всегда, гораздо реже первого и, повидимому, является более интимным. В нашей таблице он поставлен в скобки, так как в Вахио-боло он менее характерен, чем в других районах, напр. в Сафедороне. Но практически и термин „xᵊsər" употребляется не так уж часто и скорее в тех случаях, когда человек говорит о своем тесте, чем тогда, когда он непосредственно обращается к нему.

Гораздо чаще при непосредственном обращении к отцу своей жены употребляется термин „amak", который, как мы видели, в своем основном значении подразумевает дядю с отцовской стороны.

На первый взгляд этот новый факт как бы противоречит всему вышесказанному в отношении того, что системы родства изучаемого нами общества отражают когда-то бытовавшие отношения родов тестя и зятя. И, действительно, почему отец моей жены должен называться моим дядей с отцовской стороны, в то время как речь шла все время об отце жены как о когнатном родственнике.

Но так это кажется лишь на первый взгляд.

Обратимся в цитированной книге Л. Я. Штернберга и посмотрим, как он после детального разбора трехродовой гиляцкой фратрии характеризует отношения между брачущимися:

„Отношение между брачущимися более детально определяется в следующем виде: если я мужчина, мой тесть — брат моей матери и кузен

1-й степени моего отца, а теща — кузина 2-й степени моего отца и кузина 1-й степени моей матери. Если я женщина, мой свекор — кузен 1-й степени моего отца и кузен 2-й степени моей матери, а свекровь сестра моего отца и кузина 1-й степени моей матери. Иначе говоря, муж и жена родственны и со стороны их отцов, и со стороны матерей. Со стороны отцов с одной стороны, со стороны матери — с другой они одинаково кузены 2-й степени; со стороны отца жены и матери мужа,— они кузены 1-й степени, а со стороны отца мужа и матери жены кузены 3-й степени.[1]

Эти отношения между брачущимися, как доказал Штернберг, неизбежно существуют, если род B систематически берет в жены для своих мужчин дочерей брата матери из рода A (рода тестя) и систематически же отдает своих девушек в род C (род зятя) за сыновей сестер их отцов.

И только в этом аспекте нам становится понятным, почему горец-таджик называет не только своего тестя „amak", но в свою тещу „ama" (88), т. е. теткой со стороны отца; вместе с тем становится понятным, почему эти же термины употребляет женщина для своих свекра и свекрови (104, 109).

Поясним это несколько детальнее:

1. Отец моей жены при таком систематическом кузенном браке есть брат моей матери, т. е. мой „toqoji" и кузен 1-й степени моего отца (сын брата его матери), а потому для него употребляется наравне с термином „toqoji" термин „amak", характеризующий его как кузена моего отца.

2. Мать моей жены есть кузина 1-й степени моей матери (дочь брата ее матери) и кузина 2-й степени моего отца (мать моего отца и ее отец — кузены 1-й степени), а потому для нее употребляется термин „ama", характеризующий ее как кузину и моего отца, и моей матери.

3. Отец моего мужа есть кузен 1-й степени моего отца (сын сестры его отца) и кузен 2-й степени моей матери (отец моей матери и его мать — кузены 1-й степени), а потому для него употребляется термин „amak", характеризующий его как кузена моего отца.

4. Мать моего мужа есть сестра моего отца и кузина 1-й степени моей матери (дочь сестры ее отца), а потому для нее употребляется термин „ama", характеризующий ее как сестру моего отца.

Таким образом, мы и здесь имеем лишнее подтверждение существования в прошлом у вахиочей кузенного брака и межродовых брачных отношений, уходящих своими корнями в групповой брак.

В заключение укажем также, что термины „janga" и „jazna" несомненно являются также классификаторскими, хотя нужно заметить, что они объединяют собой большее количество родственных отношений, чем это дано в турано-ганованнской системе.

---

[1] Л. Я. Штернберг, цит. соч., стр. 111.

Так, термин „janga“, который мы переводим „невестка“, употребляется в восьми случаях для следующих свойственников: жены брата, жен всех четырех двоюродных братьев, жен обоих дядей и жены агнатного племянника; жена когнатного племянника попадает в группу „xorzo“, как было указано выше, покрывая собой термины: невестка, свояченица, мачеха и тетка-мать ирокезской системы родства.

Соответственно термин „jazna“ употребляется в девяти случаях для следующих свойственников: мужа сестры, мужей всех 4-х двоюродных сестер, мужей обеих теток и обеих племянниц, покрывая собой термины: зять, свояк и отчим ирокезской системы родства.

ТАБЛИЦА НАИМЕНОВАНИЙ РОДСТВА

I. КРОВНОЕ РОДСТВО

a) Прямое родство

1. Дед (по отцу)	boboji kata, bobi	перс. بابا и باب отец بابا جان батюшка, папаша, папенька
2. Дед (по матери)	bobi	
3. Бабка (обе)	bibi	
4. Отец	bobo ‖ bovo	
5. Мать	oca	Турецк. джагат. aca — мать, старуха; уйгурск. XI в. — äcä
6. Сын	baca	перс. بچّه дитя, детеныш; ср.-перс. bacak ‖ vacak; кашанск. vecá
7. Дочь	duxtar	перс. دُخْتَرْ дочь, девочка, девушка; ср.-перс. duxt ‖ duxtar
8. Внуки	nuvasa	афг. nwasaj; белудж. nawāsaq; шугн. nabis, nebos

b) Первая мужская боковая линия

9. Старший брат	aka } bijor	Турецк.: джагат. aqab алтайск. a^{ђ}a ?
10. Младший брат	dodar } bijor	
11. Сын брата (старше меня)	aka (bijorzo)	
12. Сын брата (младше меня)	dodar (bijorzo)	
13. Жена сына брата	janga	
14. Дочь брата (старше меня)	apa	
15. Дочь брата (младше меня)	xohar	
16. Муж дочери брата . . .	jazna	
17. Внук брата	bijorzo	

18. Внука брата . . . . . duxtari bijor

Для „я“ — женщина:

19. Сын брата (старше меня) bacaji aka
20. Сын брата (младше меня) bacaji dodar
21. Дочь брата (старше меня) . . . . . duxtari aka
22. Дочь брата (младше меня) . . . . . duxtari dodar

c) Первая женская боковая линия

23. Сестра старшая . . . . apa — Турецк.: джагат., казакс., казанск. — ара — старшая сестра.
24. Сестра младшая . . . . xohar — перс. خواهر сестра; ср перс. xᵛahar; афг. xōr; белудж. gvaxār
25. Сын сестры . . . . . xorzo — объяснение термина см. в тексте
26. Дочь сестры . . . . . xorzo
27. Жена сына сестры . . . zani xorzo
28. Муж дочери сестры . . domod
29. Внук сестры . . . . . bacaji xorzo, xorzo
30. Внук сестры . . . . . duxtari xorzo, xorzo

Для „я“ — женщина:

31. Сын сестры . . . . . bacaji apa, bacaji xohar
32. Дочь сестры . . . . . duxtari apa, duxtari xohar
33. Жена сына сестры . . . zani bacaji xohar
34. Муж дочери сестры . . jazna, domod

d) Вторая мужская боковая линия со стороны отца

35. Брат отца (старший и младший) . . . . . boboji kata (звательное) amak (счетное) — арабск. перс. عمّو дядя по отцу
36. Жена брата отца . . . janga
37. Сестра жены брата отца . неопределенно (apa, xohar)

38. Сын брата отца (старше меня)	aka (счетное для обоих bacaji-amak)	
39. Сын брата отца (младше меня)	bijor (счетное для обоих bacaji-amak)	
40. Жена сына брата отца (старше и младше меня) .	janga	
41. Дочь брата отца	duxtari amak	
42. Муж дочери брата отца .	jazna	
43. Сын сына брата отца (старше меня)	aka	
44. Сын сына брата отца (младше меня)	bijorzo	
45. Дочь сына брата отца (старше меня)	apa	
46. Дочь сына брата отца (младше меня)	xohar	
47. Сын дочери брата отца .	неопределенно (xorzo)	
48. Дочь матери брата отца.	неопределенно (xorzo)	

e) Вторая женская боковая линия со стороны отца

49. Сестра отца (старшая и младшая)	ama	араб.-перс. عَمَّة тетка по отцу
50. Муж сестры отца . . .	jazna	
51. Сын сестры отца . . .	bacaji ama	
52. Дочь сестры отца . . .	duxtari ama	
53. Жена сына сестры отца .	janga	
54. Муж дочери сестры отца.	jazna	
55. Дети детей сестры отца .	неопределенно	

f) Вторая мужская боковая линия со стороны матери

56. Брат матери (старший и младший)	toqojï	Турецк.: уйгурск., джагатайск., половецк. — taqaj — дядя со стороны матери
57. Жена брата матери . . .	janga, zani toqojï	
58. Сын брата матери . . .	toqojï (счетное bacaji toqojï)	
59. Дочь брата матери . . .	duxtari toqojï	
60. Жена сына брата матери.	janga	

61. Муж дочери брата матери jazna
62. Дети детей брата матери baca u duxtari toqoji

g) Вторая женская боковая линия со стороны матери

63. Сестра матери . . . . . zola

арабск.-перс. خَالَه тетка (сестра матери)

64. Муж сестры матери . . jazna
65. Сын сестры матери . . bacaji xola
66. Дочь сестры матери . . duxtari xola
67. Жена сына сестры матери janga
68. Муж дочери сестры матери jazna
69. Дети детей сестры матери неопределенно (xola baca)

h) Третья мужская боковая линия со стороны отца отца

70. Брат отца отца . . . . amak
71. Дети брата отца отца . amak, apa
72. Сын брата отца матери . toqoji

Остальные родственники по третьим боковым линиям неопределенно

73. Брат матери матери . . togooji

II. РОДСТВО ПО БРАКУ

1. *жена* — zan (74) перс. زَنْ жена, женщина

a) Родня сестры жены

75. Сестра жены . . . . . kajsang^{a}l, x^{a}şduman
76. Муж сестры жены . . . boça

Турецк.: казанск. baça — муж сестры жены

77. Дети сестры жены . . . неопределенно

b) Родня брата жены

78. Брат жены . . . . . x^{a}sər или x^{a}sərbaca (по возрасту)
79. Жена брата жены . . . xeşduman
80. Дети брата жены . . . неопределенно

c) Родня отца жены

81. Отец жены	amak xᵊsər (toɣojī	перс. خُسُر авест. xᵛasara
82. Брат отца жены	xᵊsər	
83. Жена брата отца жены .	xeşduman	
84. Дети брата отца жены .	неопределенно	
85. Муж сестры отца жены .	xeşduman	
86. Муж сестры отца жены .	неопределенно	
87. Дети сестры отца жены .	неопределенно	

d) Родня матери жены

88. Мать жены	ama (звательн.) xeşduman (счетное)	перс. خشْر теща, свекровь
89. Брат матери жены . . .	xᵊsər	
90. Сестра матери жены . .	xeşduman	
91. Жена брата	janga	Турецк.: алтайск.-телеут. jäŋä — жена старшего брата
92. Сестра жены брата . .	неопределенно	
93. Муж сестры	jazna	Турецк.: половецк. (XIII-XIV в.) jizn'ä, зять; уйгурск. jäznä — муж старшей сестры
94. Жена сына	sinhor	?
95. Муж дочери	domod	перс. دَامادْ зять, жених; ср. перс. dāmāt; кашанск. zūmō ‖ zūmōd, белудж. zāmāϑ

2. *Муж* — şu (96) перс. شُو

a) Родня брата мужа

97. Брат мужа	evar	Сравни др.-инд. dēvar; русск. деверь
98. Жена брата мужа . . .	zani evar	
99. Сын брата мужа	bacaji evar	
100. Дочь брата мужа	duxtari evar	

b) Родня сестры мужа

101. Сестра мужа . . . . . jana ?
102. Муж сестры мужа . . . jazna
103. Дети сестры мужа . . . bacaji jana (неопределенно)

c) Родня отца мужа

104. Отец мужа . . . . . amak
105. Брат отца мужа . . . . evar
106. Жена брата отца мужа . jana
107. Дети брата отца мужа . неопределенно
108. Сестра отца мужа . . . ama

d) Родня матери мужа

109. Мать мужа . . . . . ama
110. Брат матери мужа . . . evar
111. Жена брата матери мужа janga
112. Сестра матери мужа . . ama
113. Отчим . . . . . bobo (иногда)
114. Мачеха . . . . . xola, booḷi booḷi ?
115. Пасынок . . . . . baca
116. Падчерица . . . . . duxtar

Примечание. Для этимологии приведенных терминов использованы существующие словари иранских и турецких языков, в основном: М. А. Гаффаров. Персидско-русский словарь, т. I—II, 1914—1927, Москва; В. В. Радлов. Опыт словаря тюркских наречий, СПб., 1888; P. Horn. Grundriss der neupersischen etymologie, Strassburg, 1893.

СПИСОК ЦИТИРОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Абрамов К. А., Записка о Каратегинском владении, составленная по расспросам, Известия Русского географического общества, 1870, т. V, отд. 2.
2. Андреев М. С., Выработка железа в долине Ванча, Ташкент, 1926.
3. Андреев М. С., По этнографии таджиков, сборн. „Таджикистан", Ташкент, 1925.
4. Андреев М. С., По этнологии Афганистана, Ташкент, 1927.
5. Андреев М. С. и Половцев А. А., Материалы по этнографии иранских племен Средней Азии, сборн. МАЭ, 1911, I, в. IX.
6. Арандаренко Г. А., Каратегин, Военный сборник, 1878, № 5,
7. Арандаренко Г. А., Дарвав и Каратегин, Военный сборник, 1883, №№ 11—12.
8. Арандаренко Г. А., Досуги в Туркестане, СПб., 1889.
9. Аристов Н. А., Англо-индийский „Кавказ", ж. „Живая старина", 1899—1900 г.
10. Аристов Н. А., Об Авганистане и его населении, СПб., 1898.
11. Бартольд В. В., История культурной жизни Туркестана, Л., 1927.
12. Биддельф, майор, Народы, населяющие Гиндукуш, Асхабад, 1886.
13. Бобринский А. А., Горцы верховьев Пянджа, М., 1908.
14. Борнс А., Путешествие в Бухару, М., тт. I—II, 1848; т. III, 1849.
15. Бурхан-уд-Дин-хан и Кушкеки, Каттаган и Бадахшан, Ташкент, 1926.
16. Быковский С. Н., Доклассовое общество как социально-экономическая формация, ж. „Советская этнография", 1934, № 1—2.
17. Вавилов Н. И. и Букинич Д. Д., Земледельческий Афганистан, Л., 1929.
18. Варыгин М. А., Опыт описания Кулябского бекства, Известия Русского географического общества, 1916, II, в. 10.
19. Васильев, капитан, Краткое статистическое описание Каратегина, Сборник географических, топографических и статистических материалов по Азии, 1888, XXXIII.
20. Гамильтон А., Афганистан, СПб., 1908.
21. Гейер И., Путеводитель по Туркестану, Ташкент, 1901.
22. Гребенкин А., Заметки о видах землевладения в Зеравшанском округе, газ. „Туркестанские Ведомости", 1873, № 3.
23. Гребенкин А., Таджики, сборн. „Русский Туркестан", П., М., 1872.
24. Губаревич-Радобыльский, Экономический очерк Бухары и Туниса, СПб. 1905.
25. Дембо А. И., Земельный строй Востока, Л., 1927.
26. Дынин В. В., Очерк быта горцев верховьев Зеравшана, Известия Туркестанского отдела Русского географического общества, 1914, X, в. 1.
27. Дыренкова Н. П., Брак, термины родства и психические запреты у киргизов, Сборник этнографических материалов, Л., 1927, № 2.
28. Дыренкова Н. П., Род, классификационная система родства и брачные нормы у алтайцев и телеут, сборник „Материалы по свадьбе и семейно-родовому быту народов СССР", в. 1, Л., 1928.
29. Дыренкова Н. П., Родство и психические запреты у шорцев, сборник „Материалы по свадьбе и семейно-родовому быту народов СССР", в. 1, Л., 1928.

30. Зарубин И. И., Материалы и заметки по этнографии горных таджиков, сборник МАЭ, 1918, V, в. 1.
31. Зарубин И. И., Население Самаркандской области, Труды КИПС, № 10, Л., 1926.
32. Зарубин И. И., Список народностей Туркестанского края, Труды КИПС, № 9, Л., 1925.
33. Иванов Д. Л., Путешествие на Памир, Известия Русского географического общества, 1884, т. XX, в. 3.
34. Иванов Д. Л., Шугнан, ж. „Вестник Европы", 1885, №№ 6—7.
35. Игнатьев В. И., Краткий очерк племен, населяющих Афганистан, Асхабад, 1885.
36. Иностранцев К. А., Обычаи прикаспийского населения Персии в X веке, ж. „Живая старина", 1909, в. 2—3.
37. Иностранцев К. А., Река Иран-Вэджа в парсийской традиции, Известия Российской Академии Наук, 1917.
38. Кисляков Н. А., Бурх-горный козел, ж. „Советская этнография", 1934, № 1—2.
39. Ковалевский М. М., Общинное землевладение, причины, ход и последствия его разложения, ч. I, М., 1879.
40. Ковалевский М. М., Очерк происхождения и развития семьи и собственности, СПб., 1895.
41. Ковалевский М. М., Родовой быт в настоящем, недавнем и отдаленном прошлом, в. 1, СПб., 1911.
42. Кричевский Е. Ю., Марксизм и социал-фашистские извращения в вопросах семейных отношений первобытного общества, Известия ГАИМК, 1934, в. 81.
43. Кузнецов, Дарвоз, Новый Маргелан, 1893.
44. Кузнецов П. Е., О таджиках Ташкентского уезда, Известия Туркестанского отдела Русского географического общества, 1900, II, в. 2.
45. Лагофет Д. Н., Бухарское ханство под русским протекторатом, I—II, СПб., 1910.
46. Маркс К., Капитал, т. III, ч. II, 1932.
47. Маркс К., Черновики писем к В. Засулич, Архив Маркса и Энгельса, I, 1928.
48. Масальский В. И., Туркестанский край, Россия, т. XIX, СПб., 1913.
49. Масловский С. Д., Гальча, Русский антропологический журнал, 1901, № 2.
50. Материалы к вопросу о земельных отношениях в Таджикистане под ред. Б. Карп, Сталинабад—Ташкент, 1930.
51. Материалы по районированию Средней Азии, кн. I, Территория и население Бухары и Хорезма, ч. I, Бухара, Ташкент, 1926.
52. Миддендорф А., Очерки ферганской долины, СПб., 1882.
53. Минаев И. П., Сведения о странах по верховьям Аму-Дарьи, СПб., 1879.
54. Морган Г. Л., Древнее общество, Л., 1934.
55. Morgan H. L. Systems of Consanguinity and Affinity, Smithsonian Publications, vol. XVII, 1871.
56. Мушкетов Д. И., Рохар (Кала-и Ванч), Известия Русского географического общества, 1916, т. 52, в. 3.
57. Мэн Г. С., Деревенские общины на Востоке и Западе, СПб., 1874.
58. Мэн Г. С., Древний закон и обычай М., 1884.
59. Наливкин В. и Наливкина М., Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы, Казань, 1886.
60. Першахи, Мухамед, История Бухары, Ташкент, 1897.
61. Nerchakhy Mohammed, Description topographique et historique de Baukhara, Texte persan publié par Charles Schefer, Paris, 1892.
62. Обозрение Кокандского ханства в нынешнем его состоянии, Записки Русского географического общества, 1849, 3.
63. Остроумов Н., Сарты, в. I, Ташкент.
64. Ошанин В. Ф., Каоятегин и Дарваз. Известия Русского географического общества 1881, т. 17, в. 1.

65. Пашино П. И., Туркестанский край в 1866 г. СПб., 1868.
66. Пещерова Е. М., Молочное хозяйство горных таджиков, „По Таджикистану", краткий отчет о работе этнографической экспедиции в Таджикистан в 1925 г., в. I, Ташкент, 1927.
67. Предварительные итоги Всесоюзной переписи населения 1926 г. в Таджикской АССР, Самарканд, 1927.
68. Путята, капитан, Очерк экспедиции в Памир, Сарыкол, Вахан и Шугнан 1883 г., Сборник географических, топографических и статистических материалов по Азии 1884 г., в. 10.
69. Реклю Э., Земля и люди, т. IX, СПб., 1899.
70. Риттер К., Землеведение Азии, Кабулистан и Кафиристан, с дополнениями В. Григорьева, СПб., 1857.
71. Риттих П. А., Афганский вопрос, СПб, 1905.
72. Робертсон Дж. С., Кафиры Гиндукуша, Ташкент, 1906.
73. Ростиславов М., Очерк видов земельной собственности и поземельный вопрос в Туркестанском крае, СПб., 1879.
74. Семенов А. А., Этнографические очерки Зеравшанских гор, Каратегина и Дарваза, М., 1933.
75. Серебренников А., Очерк Шугнана, Военный сборник, 1895, №№ 11—12.
76. Снесарев А. Е., Афганистан, М., 1921.
77. Снесарев А. Е., Восточная Бухара, СПб., 1906.
78. Список населенных пунктов Таджикской ССР, Издание УНХУ ТаджССР, Сталинабад, 1932.
79. Ханыков Н. В., Описание Бухарского ханства, СПб., 1843.
80. Харузин Н., Этнография, в. II, Семья и род, СПб., 1903.
81. Ходоров П., К вопросу об исторической эволюции землевладения в Туркестане, ж. „Историк-марксист", 1928, № 10.
82. Хорошхин А., Сборник статей, касающихся до Туркестанского края, СПб., 1876.
83. Шариатные статьи о правовых отношениях мусульманского населения Туркестанского края, Ташкент, 1910.
84. Шишов А., Сарты, ч. I, Сборник материалов для статистики Сыр-дарьинской области, 1904, в XI.
85. Штернберг Л. Я., Семья и род у народов северо-восточной Азии, Л., 1933.
86. Энгельс Ф., Происхождение семьи, частной собственности и государства, ИМЭЛ, М., 1933.
87. Энгельс Ф., Развитие социализма от утопии к науке. Марка, Соцэкгиз, М. Л., 1931.
88. Юль Г., Очерк географии и истории верховьев Аму-Дарьи, СПб., 1873.
89. Якубовский А. Ю., Махмуд Газневи. К вопросу о происхождении и характере Газневидского государства, сборник „Фердовси", Л., 1934.

СОДЕРЖАНИЕ

	Стр.
Введение	3
I. Следы родового быта	7
II. Патриархальная семейная община	40
III. Сельская община	84
IV. Семья	124
Таблица наименований родства	151
Список цитированной литературы	157